

School of Theology at Claremont



1001 1344215

~~Alteuropäischer~~ Kommentar über das Neue Testament

begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer

Zwölfte Abteilung — 7. Auflage

Die Briefe Petri und Judä

völlig neu bearbeitet

von

D. Rud. Knopf

Professor d. Theol. zu Wien



Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht

1912



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

35 PMK
1795/7
K58 K72 P
912 1912
Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament

Begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer

Zwölfte Abteilung — 7. Auflage

Die Briefe Petri und Judä

völlig neu bearbeitet

von

D. Rud. Knopf

Professor d. Theol. zu Wien



Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht

1912

1.	Aufl. v.	Hutjer	1851.
2.	"	"	1860.
3.	"	"	1867.
4.	"	"	1877.
5.	"	"	Rühl 1887.
6.	"	"	1897.

Copyright by Vandenhoeck & Ruprecht.

Der
hochwürdigen theologischen Fakultät zu Marburg
als Dank
für die Verleihung der Doktormürde.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Einleitung.

§ 1. Der Leserkreis des Briefes.

Der Brief trägt an der Spitze eine Zuschrift, die die Leser nennt, für die er bestimmt ist, er macht auch an andern Stellen seines Textes Angaben, die Schlüsse auf die Art und Zusammensetzung des in ihm angeredeten Leserkreises zu ziehen erlauben. Vor der Untersuchung von Echtheit, Veranlassung und Zeitlage des Briefes empfiehlt es sich, der Frage nach den Briefempfängern nachzugehen, weil das hierbei gewonnene Ergebnis für die Beantwortung der eben angedeuteten Fragen von sehr großer Bedeutung ist.

Der Brief ist laut seiner Zuschrift gesendet *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας*. Die Namen, die hier aufgezählt werden, sollen wahrscheinlich nicht die alten Landschaften Kleinasiens, sondern die römischen Provinzen bezeichnen (vgl. die Auslegung von 11), so daß mit der Aufzählung ganz Kleinasien mit Ausnahme von Cilicien und von Lycien und Pamphylien als das sehr weite Gebiet erscheint, in dem die Leser des Briefes wohnen. Es ist weiter sicher und selbstverständlich, daß in den genannten Gegenden nicht einzelne christliche Individuen, oder besondere Gruppen von Christen angeredet werden, neben denen es in den gleichen Städten und Orten noch andre Christen und Christengemeinden gibt, m. a. W. daß etwa als Leser nur die Christen aus der Beschneidung in Betracht kämen. Auf eine solche Unterscheidung der im Briefe angeredeten von andern Christen führt im Texte selber schlechterdings nichts; es sind im Gegenteil ausdrückliche Andeutungen vorhanden, die eine solche Unterscheidung verbieten. Hier kommt vor allem der Schlußgruß mit seinem *πᾶσιν τοῖς ἐν Χριστῷ*, dann weiter die Ausführung 51–5 in Betracht, die in die Gemeindeorganisation hineinschauen läßt und die das *πολιτικὸν τοῦ θεοῦ* von den Presbytern geweiht zeigt, ohne daß eine Andeutung über das Vorhandensein von andern (heidenchristlichen) Gemeinschaften an den gleichen Orten gemacht würde.

Welcher Nation gehörten die angeredeten Christen an? Waren sie geborene Juden und sind ihre Gemeinden so als wesentlich judenchristliche zu denken, oder waren es in der erdrückenden Mehrzahl geborene Heiden, die sich zu heidenchristlichen Gemeinden nach Art der paulinischen zusammenschlossen hatten?

Für die erste Auffassung treten B. Weiß und Kühl ein. Sie sind die Hauptvertreter dieser Anschauung in neuerer Zeit, vgl. Kühl in der letzten und vorletzten Auflage dieses Kommentars, B. Weiß Einleitung § 40, Petrinischer Lehrbegriff 1855, 99 ff., Stud. u. Krit. 1865, 621 ff. und 1873, 539 ff., auch Der erste Petr.-Br. und die neuere Kritik (Bibl. Zeit- u. Streitfr. II 9) 1906. In alter Zeit waren die allermeisten Kirchenväter Anhänger dieser Auffassung, ihrer Überlieferung folgten auch Erasmus, Calvin, Grotius, Bengel.

Die Gründe, die die beiden eben genannten neueren Gelehrten für ihre Anschauung beibringen, sind diese:

Sie berufen sich erstens und vor allem auf die Adresse und finden, daß die richtige und grammatisch sowie lexikalisch einzig mögliche Deutung der Zuschrift: *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς* judenchristliche Adressaten verlangt (vgl. die Auslegung von 11). Sie weisen weiter auf den Gebrauch des ΑΤ. in dem Briefe hin, der nicht nur ausdrückliche ΑΤliche Zitate mit Einführungsformel bringt, sondern der auch auf ΑΤliche Stellen als beweiskräftig in einer Art anspielt, die diese Stellen den Lesern als bekannt und geläufig voraussetzt: 124 f.; 23 f. 7. 9 f. 22 — 25; 310 — 12. 14; 48. 17 f. 55. 7. Eine solche Vertrautheit der Adressaten mit dem ΑΤ. könne aber nur dann vorausgesetzt werden, wenn es geborene Juden seien, die in der Kenntnis der heiligen Bücher aufgewachsen seien. Weiter verlange der Brief ein Verständnis ΑΤlicher Gebräuche, Vorstellungen und Geschichten, das in diesem Umfange ebenfalls den Heidenthristen nicht zugetraut werden könne: 12. 10 ff. 19; 25. 24; 35 f. 20. In den Stellen 225; 43; 22 endlich soll ein richtiger, dem Texte gemäßer Sinn nur herauskommen, wenn der Brief in ihnen Judenchristen anredet (vgl. die Auslegung).

Die sehr klaren Aussagen des Textes, die gleich auf den ersten Blick erkennen lassen, daß die Leser aus dem Heidentume herkommen, 114. 18; 29. 10; 36; 43 deuten Weiß und Kühl in ihrer Exegese doch auf frühere Judenchristen (vgl. wieder die Auslegung). Wenn in 114. 18 und vor allem 43 bei den Angeredeten ein früheres Sündenleben vorausgesetzt und auch mit Ausdrücken beschrieben wird, wie wir sie sonst nur ehemaligen Heiden gegenüber anwendbar und erträglich finden, so dürfe man nicht übersehen, daß die Judenschaft der Diaspora noch mehr als die „Zöllner und Sünder“ Galiläas, die wir aus den Evangelien kennen, von dem sie umgebenden heidnischen Wesen infiziert war. Und 29 f. bezeichnet die Leser nicht als die in Gnade und Erbarmen anstelle Israels zum Gottesvolke angenommenen Heiden, sondern sagt nur, daß der messiasgläubig gewordene Bruchteil des jüdischen Volkes allein jetzt anstelle des Gesamtvolkes die Ehrenprädikate des *λαὸς τοῦ θεοῦ* u. s. w. verdiene, die das ΑΤ. Israel als Ganzem zuerkenne.

Da, wie gleich eingangs betont wurde, der Brief sich an die Gemeinden der kleinasiatischen Provinzen oder Landschaften als ganze wendet, und nicht bloß an den judenchristlichen Bestandteil einer Anzahl von weiterstreuten Gemeinden, so muß — das ist eine notwendige Folgerung und das tun sowohl Weiß als Kühl — angenommen werden, daß die angeredeten Ge-

meinden bestanden, ehe Paulus seine Missionstätigkeit in Kleinasien, in den Provinzen Asien und Galatien, begonnen und durchgeführt hatte. Denn nach der Predigt des Paulus gab es, das beweist uns das ausdrückliche Zeugnis der Paulusbriefe, keine rein oder auch nur wesentlich judenchristlichen Gemeinden in Asien und Galatien, und es war also unmöglich, einen Brief an judenchristliche Gemeinden von Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien zu schreiben. Der Weg, auf dem die Predigt von Jesus zu jüdischen Diasporagemeinden Kleasiens kam, war der des vielfältigen Verkehrs der Diaspora mit dem Mutterlande. In ihm konnte die Urgemeinde in Jerusalem und überhaupt das älteste Christentum Palästinas durch zufällige, nicht planvoll aus apostolischer Tätigkeit hervorgehende Propaganda ungenannter und unbekannter Zwischenglieder die Diaspora der in der Adresse aufgezählten Provinzen erreichen. Von diesen Gemeindegründungen berichtet die Apostelgeschichte nichts, aber das *argumentum e silentio* wird von Weiß und Kühn abgeschwächt und nicht anerkannt. Der Brief muß demnach, das ist eine weitere Folgerung, noch vor der paulinischen Mission in Kleinasien entstanden sein. Er fällt nach der Annahme der beiden Gelehrten in die Mitte der fünfziger Jahre etwa.

Die im Vorhergehenden wiedergegebene Anschauung über die Leserschaft des Briefes wird von der Mehrzahl der Sachgelehrten nicht geteilt. Alle, die den Brief für unecht halten, und dazu noch der größere Teil derer, die ihn für echt ansehen, finden in ihm mit Recht nicht Judenchristen sondern gläubig gewordene Heiden angeredet. Vgl. hier die betreffenden Abschnitte der Einleitungen von Holmann, Jülicher, Barth, (Gregory), Harnack's Literaturgeschichte, besonders auch Zahn (der sehr scharf gegen Weiß und Kühn polemisiert), die Kommentare Usteris und von Sodens und andere Untersuchungen und Erklärungen. In der alten Kirche ist Augustin für die heidenchristliche Adresse von I Petr. eingetreten, vgl. auch die zu 11 erwähnte Überschrift des Fuldenjis mit ihrem Zusage: *ad gentes*. Luther ist der sehr schmalen Linie innerhalb der abendländischen Auffassung gefolgt; als vereinzelter Vertreter der Anschauung ist weiter Wettstein zu nennen. Zum noch nicht ganz unbestrittenen Siege hat sie sich erst im 19. Jhrh. durchgekämpft, seit Guericke's Beiträgen 1828 und Steigers Kommentar: Der erste Brief Petri 1832.

Die Widerlegung der Anschauung von der judenchristlichen Adresse des Briefes und der positive Nachweis, daß er für heidenchristliche Leser bestimmt ist, ist durch verschiedene Überlegungen sicher zu stellen.

1. Die in der Adresse verwendeten Ausdrücke *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου κτλ.* brauchen ganz und gar nicht national und ethnographisch verstanden zu werden, so daß sie die Angeredeten als eine Auslese aus der jüdischen Diaspora der aufgeführten Provinzen bezeichnen. Sie sind vielmehr, *διασπορᾶς* mit eingeschlossen, aus altchristlichem religiösem Sprachgebrauche zu verstehen und bezeichnen die Angeredeten ohne Rücksicht auf ihre Abstammung als das erwählte Gottesvolk, das jetzt weit zerstreut in den Ländern und Provinzen des Reiches wohnt, das aber dereinst, wenn es in sein Erbe kommt, gesammelt in der Herrlichkeit des Himmelreiches zeltet

wird. Der genauere Beweis für die Möglichkeit und auch die Richtigkeit dieser Auffassung ist in der Erklärung zu 1₁ gegeben. Wenn aber der Wortlaut der Zuschrift nicht dazu zwingt, als Leser Judenchristen anzunehmen, dann ist der Hauptbeweis, der zugunsten dieser Anschauung geführt werden kann, zusammengebrochen, vgl. das Urteil von Kühn in der 6. Auflage dieses Kommentars S. 26: „Wenn durch die eine oder andere Stelle auch etwas von Zweifel in uns rege werden wollte, dann tritt immer wieder die Adresse mit ihrer ganzen überzeugenden Wucht in die Waagschale, die sich entschieden zu Gunsten der Annahme eines judenchristlichen Leserkreises neigt“.

2. Nicht entscheidend für judenchristliche Adresse des Briefes ist weiter der Gebrauch des AT. Sicher ist, daß der Verf. bei seinen Lesern Bekanntschaft mit den heiligen Schriften voraussetzt, daß er vor allem aus ihnen auch öfters anführt und beweist, ohne eine ausdrückliche Zitationsformel zu bringen. Aber bei einigen der in Betracht kommenden Stellen ist klar, daß die Leser auch ohne Zitationsformel merken mußten, hier werde aus heiliger Schrift angeführt, so 1₂₄f. (wo übrigens *διότι* Zitationsformel ist), 3₁₀ff. Bei andern Anspielungen mußten sie den in Betracht kommenden ATlichen Text kennen, so 2₄. 7. 9f. und 2₂₂—₂₅, weil es sich bei diesen Anführungen um bekannte und sicher oft gehörte Worte des AT. handelt (vgl. die Auslegung). Auch 2₃; 3₁₄; 4₈; 4₁₇f.; 5₅. 7, Anführungen aus Psalmen, Psalmen und den großen Propheten mögen in die Reihe der sehr bekannten Stellen gehören. Man kann auch sagen, daß es nicht bei allen von diesen Stellen darauf ankam, ob alle, die den Brief in den Versammlungen der Gemeinde verlesen hörten, sich bewußt wurden, daß hier auf dieses oder jenes Wort des AT. angespielt wurde. Die Hinweise weiter auf die sühnende Kraft des Opferblutes 1₂. 19 sind jedem antiken Menschen leicht verständlich (vgl. die Auslegung) und die merkwürdigen Aussagen von 1₁₀ff.; 3₂₀, vielleicht auch 3₅ stammen nicht aus dem AT., sondern aus jüdischer oder frühchristlicher Legende und Weiterbildung ATlicher Überlieferung (vgl. die Auslegung).

Aber selbst wenn man zugibt, daß die Art, wie ATliches Wort und ATlicher Stoff im Briefe verwendet wird, eine größere Vertrautheit der Leser und Hörer mit dem AT. voraussetzt, so braucht man sich darüber nur zu wundern, wenn man ihn an sehr junge Heidengemeinden gerichtet denkt. Wer das nicht tut, hat nicht mehr zu staunen. Schon wenn man annimmt, der Brief sei an paulinische oder mit der Befehrungsarbeit des Paulus zusammenhängende Gemeinden im Jahre 64 etwa geschrieben, wird man sich erinnern, daß diese Gemeinden bereits einige Jahre Zeit hatten, sich mit den heiligen Schriften vertraut zu machen — eine für sie sehr wichtige und notwendige Sache — und weiter, daß sicher die allermeisten der Befehrten schon Kenntnis der heiligen Überlieferung des Judentums mitbrachten, weil sie vorher als *φοβούμενοι τὸν θεόν* mit dem Judentume in Berührung gewesen waren. — Wenn man aber, wie die folgenden Ausführungen dieser Einleitung dartun werden, genötigt ist, den Brief als unecht anzusehen und dann als seine Entstehungszeit etwa die 90er Jahre des 1. Jhrh. frei bekommt, verliert das von B. Weiß und Kühn so stark betonte Argument der Vertrautheit der Leser

mit dem AT. und ATlichen Sitten und Vorstellungen überhaupt jede Beweis-
kraft. Wir haben aus der gleichen Zeitslage wie I Petr noch ein anderes
Dokument, den I Clem, aus einer wesentlich heidenchristlichen Gemeinde an
eine ebensolche Gemeinde, und zwar wahrscheinlich von einem heidenchristlichen
Manne geschrieben. Wir sehen da, wie weit die erbauliche Verwendung des
AT. bereits vorgeschritten ist, und wie sich eine feste und reiche Tradition in
der Art und Weise und der Auswahl der Benutzung der heiligen Bücher ge-
bildet hat (vgl. Knopf, Der Erste Clemensbrief, TU N. F. V 1, 1899, 184 ff.).

3. Es kommen weiter die Einzelstellen in Betracht, die unmittelbar oder
mittelbar Aussagen über den Zustand des Leserkreises machen. Alle diese
Stellen werden von Weiß und Kühn nach der von ihnen für richtig gehaltenen
Exegese als auf frühere Juden gehend gedeutet: 1¹⁴. 18; 2². 9f. 25; 3⁶; 4³.
Mit viel mehr Recht zwingt der klare Wortlaut des Textes zu der Erkenntnis,
daß hier ehemalige Heiden angesprochen werden (vgl. die Auslegung). Am
deutlichsten ist wohl 4³ in seinem Zusammenhange, wo als letztes Stück in
der Reihe der Laster, denen die Leser in ihrer vorchristlichen Zeit ergeben
waren, die Beteiligung am ruchlosen Götzendienst erscheint. Aber auch 1¹⁴
und 1¹⁸ machen bereits sehr klare Angaben über den vorchristlichen, heid-
nischen Zustand der Leser: sinnliche Lusten waren es, in denen sie zur Zeit
ihrer „Unwissenheit“ dahinlebten, und das Sündenleben nach Art der Heiden,
das eben 4³ beschrieben wird, wird 1¹⁸ als der von den Vätern her über-
lieferte nichtige Lebenswandel bezeichnet. Aus 2², wo die Angehörigen der
Gemeinden ἀπογένηντα βοόφη genannt werden, ist überhaupt kein Schluß
auf ihre frühere Nationalität zu ziehen, man muß den angesprochenen Gemeinden
nur ein starkes Wachstum, viele Neophyten zuerkennen. 2^{9f.} werden, nament-
lich in dem Hoseaworte 10 und den Änderungen, die der Verf. am LXX-
Texte vornimmt, die Angeredeten sehr deutlich als frühere Heidenchristen
charakterisiert: sie waren einst kein Volk, jetzt aber sind sie Gottes Volk ge-
worden; überhaupt paßt die ganze Stimmung, die über den WD. liegt, aufs
Beste zu der Stimmung der Freude und Befreiung, die die jungen Heidenge-
meinden beherrschen mußte. 3⁶ setzt voraus, daß die angesprochenen Frauen
eben nicht als Töchter der Sarah geboren, sondern daß sie das erst später
geworden sind, natürlich durch ihre Bekehrung und den damit beginnenden
neuen Wandel. „Aus 2²⁵ aber kann nur eine Auslegung schlimmster Art
herausbringen, daß nur von Juden, welche von Haus aus zur Herde Gottes
gehört haben, so geredet werden könne.“ „Und wenn Petrus sie mit ver-
laufenen Schafen nicht nur verglichen, sondern sie geradezu Schafe genannt
hätte, sind denn die Schafe Mt 25, 32 oder die Jo 10, 16 lauter Juden? Um
diesen Exegeten zu enttrinnen, hätte Pt seine Leser Schweine oder Hunde (Mt
7, 16; 15, 26) nennen müssen. Vielleicht hätte auch das nicht geholfen, denn
Phl 3, 2 werden Judenchristen Hunde genannt“ (Zahn).

4. Und endlich kommt die wichtige Frage in Betracht: wann sollen
diese judenchristlichen Gemeinden Kleinasiens gegründet sein? In der Zeit vor
der paulinischen Mission, sagen B. Weiß und Kühn. Gegen diese Annahme
ergeben sich aus den Paulusbriefen und der Apgs. durchschlagende Einwände,

auch wenn man das argumentum e silentio so niedrig als möglich einschätzt. Eine wie unglaubliche Verbreitung des Christentums muß man dann schon für eine Zeit annehmen, als man in Antiochien den Barnabas und Paulus auf unmittelbaren Befehl des Geistes ausschickte und sie die erste Reise noch ganz auf die Antiochien nahegelegenen Gebiete von Cypren und Südgallien beschränkten. Nach dem Berichte der Apgs. hielten sie sich dabei noch ganz an die Synagogen der Juden, denen sie aber eben mit der Verkündigung vom gekreuzigten Messias etwas Neues brachten und bei denen sie großen Anstoß erregten. Und von einem Christentum unter der Judendiaspora Kleasiens schweigen auch die paulinischen Briefe völlig. Die Gemeinden Kleasiens, zu denen und von denen Paulus redet, verdanken ihm und nur ihm ihr Christentum, und sie sind von Anfang an rein heidenchristlich oder doch ganz überwiegend heidenchristlich gewesen; der Gal.- und der Kol.-Brief, auch der Eph.-Brief, wenn er echt ist, legen hier ihr gewichtiges Zeugnis ab, und dafür, daß Paulus sich grundsätzlich nicht an eine Arbeitsstätte machte, wo schon andre vor ihm tätig waren, sind die bekannten Stellen Röm 15²⁰, II Kor 10¹⁵, auch I Kor 3¹⁰ anzuführen. Wo er selber nicht hinkam, da wirkten wie in Koloßä und in andern Gemeinden Asiens Männer, die seine Schüler und Gehilfen waren oder die er bekehrt hatte.

So kann als wichtiges Ergebnis dieses ersten Teiles der einführenden Untersuchung mit großer Sicherheit dies festgestellt werden: die Christen, die das Schreiben als Leser voraussetzt, sind früher, vor ihrer Bekehrung, nicht Juden sondern Heiden gewesen, und weiter: da das Christentum in den Kleinasiatischen Provinzen mit der Tätigkeit des Paulus in Galatien und Asien beginnt, da in Bithynien-Pontus und in Kappadozien auch keine heidenchristlichen Gemeinden denkbar sind, deren Entstehung vor der paulinischen Mission liegt, so muß schon von hier aus angesehen der Brief hinter und nicht vor die große Mission des Paulus im 6. Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts fallen: vor dem Jahre ± 58 kann I Petr in keinem Falle geschrieben sein.

§ 2. Schriftstellerische Verwandtschaft und altkirchliche Bezeugung des Briefes.

Für die literarkritischen Fragen, die I Petr aufgibt, ist leider aus der Untersuchung seiner Beziehungen zu andern Stücken der ältesten christlichen Literatur nicht viel zu ermitteln. Sie ergibt mit Sicherheit nur dies, daß der Verf. nach Paulus schreibt und dann, daß sein Brief wohl dem Verfasser des schwer zu datierenden Jak. und sicher dem Polykarp von Smyrna bekannt war, als er seinen Brief an die Philipper schrieb. Die Berührungen mit anderen Denkmälern der altchristlichen Literatur sind so schwach, daß man nirgends mit Sicherheit sagen kann, es liege eine unmittelbare literarische Verwandtschaft vor. Die Ähnlichkeiten in den Vorstellungen und die Anklänge in den Worten sind im Übrigen so, daß zu ihrer Erklärung auch die Annahme der gleichen geistigen Luftschichte, einer ausgebildeten Überlieferung der religiösen

und geistigen Vorstellungswelt und ihrer Ausdrücke genügt. Denn daß der Verf. von I Petr in einer reich entwickelten Überlieferung steht, zeigt die Einzeluntersuchung des Briefes auf Schritt und Tritt. Vieles in ihm ist uns deswegen so schwer verständlich, weil er auch bei seinen Lesern eine weitgehende Vertrautheit mit dem voraussetzen darf, was er ihnen nur anzudeuten und nicht ausführlich darzulegen braucht. Die christliche Überlieferung hat sich bereits verfestigt, und auch die Heidenchristen der angerebten Gemeinden sind religiös gebildet. — Wegen der zahlreichen Berührungen, die sich zwischen I Petr und dem übrigen NT. aufzeigen lassen, hat man gemeint, dem Verf. Kenntnis fast des ganzen NT. zuschreiben zu sollen: außer der ganzen paulinischen Literatur sollen ihm Jak, Hebr, Apok, die Syn und Act vorgelegen haben (vgl. Holzmann, Einleitung ³ 315).

Sicher ist ein unmittelbares Verhältnis zwischen I Petr und den Paulusbriefen. Um mit den leichteren Berührungen zu beginnen, so ist es möglich, daß I Kor 32. 16f. mit I Petr 21ff.; I Theß 56 mit I Petr 58 und einige Stellen aus Gal (323; 47; 424; 513) mit Stellen von I Petr (14f.; 36; 216) in Verbindung zu bringen sind. Auch andre Sätze und Worte aus den genannten Briefen und aus II Kor können als Parallelen zu I Petr angeführt werden (vgl. Holzmann S. 314). Aber bei allen diesen Berührungen liegt wahrscheinlich nicht unmittelbare Benützung und ein bewußtes Erinnern vor, sondern nur eine allgemeine Abhängigkeit vom Paulinismus. Am stärksten sind dabei die Anklänge an Gal. — Wahrscheinlich sind weiter unmittelbare Berührungen mit den unter der paulinischen Hinterlassenschaft stehenden und zum Teile auch echtes paulinisches Erbe enthaltenden Past-Briefen, vgl. hier Tit 214 mit I Petr 29, Tit 33 mit I Petr 21; Tit 34—7 mit I Petr 13—5, vielleicht auch die Haustafel Tit 22ff. und die Mahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit 31 mit I Petr 213—37; weiter I Tim 316 mit I Petr 112 und 318. 22, wozu indeß zu bemerken ist, daß I Tim 316 ein übernommenes liturgisches Stück ist und daß die Spekulationen über Christus, die Engel und die Höllenfahrt dem Verf. von I Petr aus ganz andrer Überlieferung her geläufig waren.

Was vollständig sicher ist, ist die unmittelbare Verwandtschaft zwischen I Petr einerseits, Röm und Eph andererseits. Von Röm kommen vor allem Kapp. 12 und 13 in Betracht, vgl. Röm 122 mit I Petr 114; Röm 1217 mit I Petr 39 (und bei beiden Stellen ist noch die Umgebung zu vergleichen), Röm 121 mit I Petr 22 und 25, Röm 131—7 und I Petr 213—17. Die Verwandtschaft von I Petr und Röm steht aber nicht nur auf Berührungen mit den beiden genannten Kapiteln, sondern mindestens zwei auffällige Beziehungen finden sich noch an andern Stellen. Die eine betrifft Röm 932f. und I Petr 24—8 und dann Röm 67 und I Petr 41. Dort ist das Zitat aus Jes 814 in der Form, wie es I Petr bringt, durch Paulus beeinflusst, wenn schon I Petr sicher auch den Text von LXX gekannt und benutzt hat; zur zweiten Stelle vgl. die Erklärung von 41f. — Zwischen Eph und I Petr läßt sich eine lange Reihe von Berührungen feststellen, die sich über den ganzen Eph-Brief erstreckt. Eine enge Parallele steht gleich am Eingang, wo mit εὐλογητός ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ

und darauf folgendem Partizipium (aor.) begonnen wird (Eph 13). Es ist dann weiter zu vergleichen I Petr 13–5 mit Eph 13–14; I Petr 112 mit Eph 35. 10; I Petr 114–18, 42f. mit Eph 417, 58; I Petr 24–6 mit Eph 218–22; I Petr 218 mit Eph 65; I Petr 31–7 mit Eph 522–33; I Petr 321f. mit Eph 120–22; I Petr 58f. mit Eph 611–13. Und auch über die angegebenen Stellen hinaus kommt eine weitgehende Ähnlichkeit in Ausdruck und Vorstellungsgut zu Tage. Sogar die Vermutung ist gelegentlich ausgesprochen worden, daß I Petr und Eph von derselben Hand geschrieben wurden, eine nicht zu haltende Behauptung, die indessen ihr relatives Recht an einer langen Reihe von Einzelbeobachtungen der genannten Art hat. Was aber im Verhältnis von Eph = I Petr nicht mit Sicherheit entschieden werden kann, ist die Frage, welcher von den beiden Briefen der ältere ist. Eph gehört zu den umstrittensten Stücken im Corpus der paulinischen Briefe und seine Echtheit ist äußerst schwer zu halten. Die Beziehungen weiter zwischen Eph und I Petr sind nirgends so unmittelbar und deutlich, daß dem einen oder dem andern Stücke klar die Ursprünglichkeit zuerkannt werden müßte. Auch ist die Abfassungszeit von Eph, wenn er nicht von Paulus herrührt, nicht genau zu bestimmen. Immerhin dürfte er I Petr gegenüber der ältere sein.

So ergibt die Untersuchung des Verhältnisses zwischen I Petr und den Briefen der paulinischen Sammlung mit Sicherheit die Bekanntschaft des Schreibens mit Röm und wahrscheinlich mit Eph, auch lassen sich zwischen I Petr und den andern Paulusbriefen Beziehungen aufzeigen. Was vollkommen sicher steht, ist aber nur das unmittelbare Verhältnis zu Röm (und zu Eph., wenn dieser der ältere ist). Schon die Beziehung zum Röm-Brief macht es klar, daß I Petr auf keinen Fall zur ältesten Schicht der urchristlichen Literatur gehören kann. Denn das Verhältnis zwischen ihm und Paulus so zu erklären, daß Paulus der Abhängige wird, ist nur ganz vereinzelt gewagt worden (doch vgl. B. Weiß, Kühn, auch Bigg S. 24: the supposition (nämlich daß Paulus von Petrus entlehnt habe) in itself is probable enough). Es kommt nun noch hinzu, daß I Petr auch abgesehen von den Einzelberührungen in seinen Begriffen und Anschauungen, seiner ganzen Terminologie den Paulinismus voraussetzt. Unterscheiden wir die drei Haupttypen von frühchristlicher Frömmigkeit und Theologie, die wir im NT. erkennen, als die Predigt Jesu nach den Synoptikern, den Paulinismus und die johanneische Theologie, dann gehört I Petr sehr deutlich und entschieden zum Typus des Paulinismus, von dem er nur eine Abart darstellt. Der Aufbau seiner Frömmigkeit ebenso gut wie seine Terminologie sind nur verständlich, wenn Paulus vorangegangen war und wenn Hauptstücke seiner Verkündigung in den Gemeinden lebendig geblieben waren, vgl. auch den Gebrauch von Worten und Anschauungen wie *ἐν Χριστῷ*, *καλεῖν*, *ἀποκάλυψις*, *συνείδησις* u. a. m. Die Auslegung des Briefes hat oft Gelegenheit auf Paulusstellen hinzuweisen, um Anschauungen von I Petr zu erklären. Auch im nächsten § wird noch einmal auf das Verhältnis zwischen I Petr und dem Paulinismus zu kommen sein.

Die späteren, nachpaulinischen Stücke der christlichen Urliteratur, insbesondere des NT., geben auf die Frage nach unmittelbarer Berührung zwischen

ihnen und I Petr wenig Auskunft, die imstande wäre, bei der Datierung mitzuhelfen.

Als besonders eng kommen vor allem die Beziehungen zwischen Jak und I Petr in Betracht. Dabei ist Jak 1₁ mit I Petr 1₁; Jak 1_{2f.} mit I Petr 1_{6f.}; Jak 1_{18–22} mit I Petr 1_{23–22} und Jak 4_{6. 10} mit I Petr 5_{5f.} zu vergleichen. Für die genauere Erkenntnis der Entstehungsverhältnisse von I Petr nützt indessen die Erkenntnis dieser Verwandtschaft nicht viel, weil einmal nicht klar ist, welches der beiden Stücke das ältere ist, von dem das andere abhängt, und sodann, weil die Entstehungsverhältnisse von Jak noch wesentlich dunkler und umstrittener sind als die von I Petr.

Zwischen Hebr und I Petr sind auch eine Reihe von Berührungen vorhanden. Beide Schriftstücke haben charakteristische Ausdrücke und Wendungen gemeinsam wie *τελείως ἐλπίζειν*, *λόγος ζῶν*, *κληρονομεῖν τὴν ἐδλογίαν*, *ἀναφέρειν θυσίαν τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, *φανεροῦσθαι* (von der ersten Erscheinung des Christus), dann Anschauungen über das Erlöserwerk Christi, *σῶμα Χριστοῦ*, *αἷμα ἀμώμων*, die Verwendung altlicher Typen für christliche Begriffe u. a. m. Die Berührungen sind aber nicht so stark wie die zwischen Eph und I Petr, und sie können erklärt werden, wenn man annimmt, daß die beiden Schriftstücke aus gleichgestimmten, in den Anschauungen sich berührenden Kreisen hervorgegangen sind. — Wenig Sicheres liefert weiter die Betrachtung des Verhältnisses zwischen I Petr und den Synoptikern. Daß der Verfasser die evangelische Überlieferung gekannt hat, muß von vornherein als selbstverständlich angenommen werden. War es Petrus, der den Brief verfaßte, dann war der Schreiber eben selber der Hauptträger dieser Überlieferung, war es ein Mann der nachpaulinischen Zeit, dann muß er, in einer Gemeinde der zweiten Generation lebend, für jeden Fall die synoptische Tradition gekannt haben. Aber weder tritt irgend ein bestimmter Zug aus dem Leben Jesu uns entgegen — daß sein Leiden stark betont wird, hängt mit dem Zwecke des Briefes und der Lage der Leser zusammen — noch wird ein Wort Jesu angeführt, noch kehren die Hauptbegriffe der synoptischen Predigt Jesu, das Gottesreich und seine Gerechtigkeit, der Menschen- und der Gottessohn wieder. Als Berührungen zwischen I Petr und synoptischer Überlieferung vgl. 1_{6–9}; 1_{10f. 17}; 2_{7. 12}; 3_{9. 14}; 4_{13f. 16} u. a. Es ist aber nicht möglich, von einem bestimmten einzelnen Evangelium zu behaupten, daß es dem Verf. vorgelegen haben mußte. Und nichts anderes auch läßt sich von Act beweisen. Es sind Berührungen vorhanden, und zwar mit Frömmigkeit und theologischen Anschauungen, die vor allem in den Reden der Apgsch. — nicht bloß in den Petrusreden — als Niederschlag von Frömmigkeit und Theologie der späteren Gemeinde erscheinen.

Keine Brücke aber führt von I Petr zu den Schriften des johanneischen Kreises: Ev. und I–III Joh hinüber. Die Ausbildung des Urchristentums, die in diesen Schriften vorliegt, war dem Verf. von I Petr noch unerreichbar, weil er schrieb, ehe sie entstand. — Einzelne Ähnlichkeiten in der Anschauung und im Ausdruck, die sich zwischen Apok und I Petr finden, weisen nicht auf literarische Verwandtschaft, sondern auf Verwendung gemeinsam-christlichen

Gutes hin, so wenn die Christen als *δοῦλοι θεοῦ* (I Petr 2¹⁶; Apok 1¹; 7³; 19² u. a.) oder Christus als Hirte (I Petr 2²⁵; 5⁴; Apok 7¹⁷) und Samm (I Petr 1¹⁹ und Apok oft), Rom als Babylon (I Petr 5¹³; Apok 14 – 18) bezeichnet wird.

Die frühesten sicheren Bezeugungen des Briefes setzen erst im 2. Jhrh. ein, wo Polikarp von Smyrna als erster unbestrittene Kenntnis des Briefes zeigt (vgl. darüber gleich unten).

So ergibt also die Untersuchung der literarischen Beziehungen des I Petr zu früherer und späterer Literatur mit Sicherheit nur die Richtigkeit der am Eingang dieser Ausführungen gemachten Beobachtung: zwischen dem Röm.-briefe des Paulus einerseits und zwischen dem Polikarpbriefer andererseits muß I Petr entstanden sein, in Jahren ausgedrückt: in der Zeit ± 60 bis ± 117 . Erst durch Beobachtungen, die der Inhalt des Briefes an die Hand gibt, läßt sich der weite Zeitraum, den die Untersuchung der literarischen Verwandtschaft offen gelassen hat, eingrenzen.

Die äußere Bezeugung des Briefes, seine stillschweigend vorgenommene Benutzung oder seine ausdrückliche Anführung setzt mit dem Polikarpbriefer ein. Die Beziehungen zwischen I Clem und I Petr sind nicht so, daß sie mit Sicherheit den Schluß zu ziehen erlauben, der Römer, der eine ziemliche Vertrautheit mit der ihm vorliegenden älteren christlichen Literatur zeigt, habe unter ihr auch I Petr gekannt. Aus gemeinsamen Bestandteilen des Wortschatzes wie *ἀγαθοποιεῖν*, *ἀγαθοποιῶν*, *ἀδελφότης*, *ἄμωμος* und *ἄσπιλος*, *ἀπροσωπολήμπτης*, *ἀρετός*, *παροιμία*, *ὑπογραμμός* u. a. kann man angesichts der Bedeutung, die diese Wörter haben, keinen Beweis flechten. Auch Berührungen in den Briefeingängen (*χαρίς ὑμῖν κτλ.*), dann Gedanken- und Stoffparallelen wie I Clem 7⁴ und I Petr 1¹⁹, I Clem 9⁴ und I Petr 3²⁰ sind zu allgemein, um einen sicheren Schluß zu gestatten. I Clem 36² wäre ohne Frage eine Benützung von I Petr 2⁹ anzunehmen, wenn in I Clem die Lesart *εἰς τὸ θανάστων αὐτοῦ φῶς* ursprünglich wäre; das ist sie aber nicht, sondern es ist nur *εἰς τὸ φῶς* zu lesen. Die stärkste Berührung ist I Clem 49⁵ mit I Petr 4⁸, wo Spr. 10¹² (*ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*) in einer Form angeführt wird, die weder mit LXX noch mit Mas. übereinstimmt. Aber kann das Wort, zu dem noch Jak 5²⁰ zu vergleichen ist, nicht aus einer uns unbekannten Form, einer anderen Wiedergabe des Hebräischen als LXX es ist oder einer dritten Quelle herzuleiten sein (über die Stellen, wo es später noch vorkommt, vgl. Resch, *Agrapha*² 1906, 310f.)? So versagt also leider der so wichtige — weil zeitlich festzulegende — I Clem mit seinem Zeugnis in der uns hier beschäftigenden Frage.

Auch mit den Parallelen Barn 5^{5f} 6⁷: I Petr 1^{10f.}, Barn 6² – 4: I Petr 2⁶ – 8 u. a. ist nichts anzufangen, abgesehen davon, daß Barn nach Ort und Zeit seiner Entstehung schwer zu bestimmen ist. Hermas und Ignatius verraten ebenfalls keine Kenntnis von I Petr. Aber Polikarp, der Bischof von Smyrna, dessen Brief an die Philipper mit den Ignatiusbriefen der Zeit nach eng zusammenfällt (Ende Trajans, Anfang von Hadrians Regierung) kennt

und benützt deutlich I Petr. Das hat schon Euseb gesehen, vgl. K. G. IV 149: *ὁ γέ τοι Πολύκαρπος ἐν τῇ δηλωθείσῃ πρὸς Φιλιππησίους αὐτοῦ γραφῇ φερομένη εἰς δεῦρο, κέχρηται τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρον προτέρας ἐπιστολῆς*. Die Parallelen beziehen sich nicht auf bloße Ähnlichkeiten in Gedanken und Ausdruck, sondern sind deutliche Anführungen, vgl. Pol 13: *εἰς ὃν οὐκ ἰδόντες πιστεύετε χαρᾷ ἀνεκκαλήτῳ καὶ δεδοσασμένη* mit I Petr 18; Pol 81f.: *ὃς ἀπήνεγκεν ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας τῷ ἰδίῳ σώματι ἐπὶ τὸ ξύλον, ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὔτε εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ· ἀλλὰ δι' ἡμᾶς, ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ, πάντα ὑπέμεινεν . . . καὶ ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν. τοῦτον γὰρ ἡμῶν τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκεν* mit I Petr 22a, 416; Pol 102: *omnes uobis inuicem subjecti estote, conuersationem uestram irreprehensibilem habentes in gentibus, ut ex bonis operibus uestris et uos laudem accipiat et Dominus in uobis non blasphemetur* mit I Petr 212; dann weiter Pol 21 *διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας δουλεύσατε τῷ θεῷ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ . . . πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν* mit I Petr 113. 21; Pol 22 *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας ἢ γρόνθον ἀντὶ γρόνθου ἢ κατάραν ἀντὶ κατάρας* mit I Petr 39; Pol 53 *καλὸν γὰρ τὸ ἀνακόπτεσθαι ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐν τῷ κόσμῳ, ὅτι πᾶσα ἐπιθυμία κατὰ τοῦ πνεύματος στρατεύεται* mit I Petr 211; Pol 72 *νήφοντες πρὸς τὰς εὐχάς* mit I Petr 47. — Daß Polykarp I Petr gekannt hat, ist somit unbestreitbar. Und wenn man nicht annimmt, daß die Zuschrift von I Petr (11f.) erst ein späterer Zusatz zu dem bis dahin anonymen Schriftstück ist (vgl. über diese Hypothese Harnack unten § 3), sondern daß sie ein ursprünglicher Bestandteil ist, dann muß Polykarp den Brief als petriniſch gekannt haben.

Der nächste frühkirchliche Schriftsteller, der ihn vor sich gehabt hat, ist Papias (um 150), von dem wieder Euseb zu berichten weiß: *κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρον ὁμοίως* (K. G. III 3917). Aber wie und in welcher Form die Benutzung erfolgte, ob sie stillschweigend wie bei Polykarp oder mit ausdrücklicher Nennung des Apostels geschah, kann nicht gesagt werden.

Um die gleiche Zeit etwa, die Mitte des 2. Jhrh., mag der II Petr-brief fallen (vgl. die Einleitung zu diesem Briefe). Er blidt 31 auf I Petr zurück, indem er sich selber als die *δεύτερα ἐπιστολή* des Petrus bezeichnet. Wenn diese Rückbeziehung und mittelbare Bezeugung von I Petr tatsächlich statthat, dann ist II Petr 31 die erste nachweisbare Stelle der Überlieferung, an der I Petr ausdrücklich als petriniſch bezeichnet wird.

In der Literatur des 2. Jhrh. finden sich dann weiterhin noch andre Benützigungen des Briefes. Justin mag er vorgelegen haben, Theophilus von Antiochien (Ad Autol. II 34, vgl. I Petr 118 43), der Brief der Lugdunenser (Eus K. G. V 25, vgl. I Petr 56), weiter Marcion, Basilides, die Valentinianer und andre Gnostiker haben ihn sicher gekannt. Und am Ende des 2. Jhrh., in der Zeit, wo wir den neugebildeten Kanon zu erkennen vermögen, tritt I Petr als ein fester, nahezu einmütig bezeugter Bestandteil der neuen Samm-

lung entgegen. Irenäus ist der erste, der ausdrücklich den Brief als vom Apostel Petrus geschrieben anführt und aus ihm zitiert, vgl. IV 9, 2: Et Petrus ait in epistola sua (folgt I Petr 1⁸); 16, 5: Et propter hoc Petrus ait (folgt 2¹⁶); V 7, 2: Hoc est quod et a Petro dictum est (folgt 1⁸). Tertullian bringt aus dem Briefe („ad Ponticos“) Zitate Scorpiace 12: Petrus quidem ad Ponticos (folgt I Petr 2^{20f.} 4^{12ff.}); weiter De Orat 15: de modestia quidem cultus et ornatus aperta praescriptio est etiam Petri (folgt Anspielung auf I Petr 3³), vgl. dann noch Adv. Jud. 10 und Adv. Marc. 4¹³. Clemens von Alexandrien hat nicht nur in den Hypotyposen I Petr erläutert, sondern er zitiert in seinem großen dreiteiligen Hauptwerk auch oft aus dem Briefe, der ihm fester Bestandteil des Kanons ist (die Stellen in der Indexsammlung des 4. Bandes der neuen Clemensausgabe von Stählin). Bei diesem Sachverhalt und bei den ausdrücklichen Zeugnissen von Irenäus, Tertullian und Clemens ist es sehr merkwürdig, daß der Brief in der Reihe der kanonischen Bücher fehlt, die das Muratorische Fragment aufzählt, zu den drei ebengenannten hinzu der vierte wichtige Zeuge, der uns über den Zustand des NTlichen Kanons am Ende des 2. Jhrh. Aufschluß gibt. Es wird wohl immer die beste Vermutung bleiben, daß I Petr im Muratorianum, dessen Text bekanntlich in sehr schlechtem Zustande auf uns gekommen ist, durch ein Versehen ausgefallen ist. Vom Ende des 2. Jhrh. ab ist der Brief einmütig als ein unbestrittener Bestandteil des Kanons angesehen; alle alten Kanonsverzeichnisse haben ihn, nicht minder auch die alten Übersetzungen des NT. Eine Ausnahme bildet nur eine Linie der syrischen Überlieferung, in der die katholischen Briefe überhaupt fehlen und ein älterer Zustand des 2. Jhrh. festgehalten erscheint. Diese Überlieferung zeigt sich darin, daß die Doctrina Addai und Aphraates die katholischen Briefe nicht benützen, daß sie im Stichenverzeichnis des syrischen Kanons vom Sinai fehlen, daß sogar noch Theodor von Mopsuestia sie verworfen hat u. a. m. Bis gegen 400 war in der syrischen Kirche die Anschauung weit verbreitet, daß der „Apostolos“ nur Briefe des Paulus zu enthalten habe, und daß Briefe anderer Apostel nicht erhalten seien (vgl. zu diesen Fragen W. Bauer, Der Apostolos der Syrer 1903).

§ 3. Der Verfasser und die Echtheitsfrage.

Der Mann, der die in der Zuschrift genannten, weitzerstreuten Kreise der heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens anredet, soll nach den Aussagen des Briefes der Apostel Petrus sein. Darüber, daß der Brief selber von dem Felsenmanne Petrus geschrieben sein will, kann kein Zweifel bestehen: „Petrus, Apostel Jesu Christi“ kann nur der berühmte Führer des Zwölferkreises sein. Ein Schwanke über die in der Zuschrift bezeichnete Person ist hier, anders als vielleicht beim Jakobus- oder auch dem Judasbriefe, vollständig ausgeschlossen. Aus den Schlußversen des Briefes ist dann noch zu erfahren, daß Silvanus der Vermittler des Briefes ist: διὰ Σιλβανοῦ schreibt Petrus (5¹²). Unter Silvanus, der hier erwähnt wird, kann kein anderer als der aus der Apostelgeschichte (Silas) und den Paulusbriefen bekannte und be-

währte Genosse des Paulus gemeint sein, ein Glied der ältesten christlichen Kreise. Die Unterstützung, die Silvanus dem briefschreibenden Petrus zuteil werden läßt, geht wohl nicht bloß darauf, daß er die Niederschrift der von Petrus ihm diktierten Worte besorgt, sondern daß er dem des Griechischen nicht besonders kundigen Petrus in der Fassung des Ausdruckes beisteht (vgl. die Auslegung). Unter den Grüßenden wird dann weiter in 5¹³ Markus genannt, der zugleich als *ὁ υἱὸς μου*, als der (geistliche) Sohn des Petrus bezeichnet wird. Markus ist Johannes Markus, der Jerusalemer und Sohn der Maria, der in der Apgs^{sch} und dann in den späteren Paulusbrieffen erwähnte Gehilfe des Paulus und Barnabas. Sehr alte kirchliche Überlieferung bereits bringt indeß Markus auch mit Petrus zusammen und bezeichnet ihn, in dem sie zugleich den Verfasser des zweiten Evangeliums sieht, als den Ausleger (*ἐρμηνευτής*) des Petrus, den Markus als Gehilfe auf Reisen begleitete und dem er die Lehrvorträge griechisch wiederzugeben half (vgl. Papias bei Eus III 39¹⁵ und dann die Erklärung zur Stelle).

Außer am Eingange und am Ende findet sich im eigentlichen Körper des Briefes nur noch eine einzige Stelle, die den Briefschreiber als Petrus den Apostel hervortreten läßt und die auf seinen besonderen Vorzug als eines Herrenjüngers hinweist. In 5¹ bezeichnet sich der Brieffsender als *ὁ συμπορευόμενος καὶ μαρτυρῶν τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός*. In den Worten soll wohl ein Hinweis auf die Augenzeugenschaft des Petrus gegeben werden, vielleicht auch noch mehr, nämlich eine Prophetie auf sein Martyrium (vgl. die Erklärung).

Der Brief soll aus „Babylon“ geschrieben sein (5¹³). Unter diesem Babylon ist weder das alte Babel am Euphrat (so freilich B. Weiß und Kühl) noch auch die ägyptische Stadt Babylon, nördlich von Memphis, an der Stelle der heutigen Hauptstadt Kairo gemeint — keiner dieser beiden Namen hat die frühkirchliche Überlieferung für sich, und jeder führt in große Schwierigkeiten —, sondern die Bezeichnung ist bildlich gemeint und geht auf die große Stadt Rom (vgl. die Auslegung). Es ist ein Stückchen jüdisch-altchristlicher Geheimsprache, das hier vorliegt, und dieselbe Bezeichnung für die Welthauptstadt als das gräuelvolle, von Gott verfluchte Babel, findet sich in noch ausgedehnterer Anwendung in zwei zeitgenössischen Apokalypsen: der Johannesapokalypse und dem IV. Esrabuche.

Daß der Apostel Petrus vor seinem Tode eine Zeitlang in Rom weilte und daß er in Rom das Martyrium erlitt, — diese beiden Tatsachen können, wenn auch die spätern Legenden bald ein reiches Gerant von Dichtung darum gelegt haben, als sicher gelten. Die Bezeugung dafür ist vom Ende des 2. Jhrh. ab zahlreich und weit verzweigt: Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Cäjus, Hippolyt, Origenes, und eine reiche Zahl von Schriftstellern der späteren Zeit aus allen Teilen der alten Kirche tritt in die Reihe der Zeugen. Die Überlieferung läßt sich aber im 2. Jhrh. selber und darüber hinaus am Ende des 1. Jhrh. nachweisen. Dionysius von Korinth, Ignatius und I Clem. seien als sichere Zeugen genannt. In den kurzen Worten des Dionysius, die Euseb (II 25) aufbewahrt hat, kommt freilich schon kirch-

liche Legende zum Ausdruck (engste Verknüpfung von Petrus und Paulus in Rom und Korinth, gemeinsames Martyrium); er schreibt von Korinth her an die Römer: ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νοουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτεῖαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμοῦσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν. Um 117 schreibt Ignatius an die Epheser: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν, was ganz klar voraussetzt, daß nicht nur Paulus sondern auch Petrus in Rom war. Denn die einzige Möglichkeit, ohne diese Annahme die Stelle zu erklären, indem man nämlich einen Brief des Petrus an die Römer annimmt, ist ausgeschlossen. In I Clem 54 wird das Martyrium des Petrus und Paulus erwähnt und zwar im Zusammenhang mit der römischen Gemeinde und ihrer Verfolgung unter Nero. Wie lange aber der Aufenthalt des Petrus in Rom gedauert hat, ist mit Sicherheit nicht zu sagen, doch kann er nicht lange gewährt haben. Zur Zeit, wo Paulus den Römerbrief schrieb, war Petrus sicher noch nicht in Rom, und zur Zeit des Philipperbriefes wahrscheinlich auch noch nicht. Das gäbe dann die letzten Jahre vor der neronischen Verfolgung (64) als Zeit des Aufenthaltes Petrus in Rom.

Zusammengefaßt ergibt also das Selbstzeugnis des Briefes Folgendes. Das Schreiben will vom Apostel Petrus während seines römischen Aufenthaltes an die meist aus früheren Heiden bestehenden Christengemeinden der kleinasiatischen Provinzen geschrieben sein. Schon die Einführung von Rom als Aufenthaltort des den Brief sendenden Petrus gibt auch die Zeit an die Hand, in der der Brief geschrieben sein mußte, nämlich kurz vor dem Jahre 64. Dazu würde auch die Benützung von Röm. (und Eph.), die oben nachgewiesen werden konnte, stimmen. Über die Deutung der vom Briefe an die Hand gegebenen Daten zu diesem Ergebnis hin herrscht ziemlich weitgehende Übereinstimmung. Der Sondermeinungen von B. Weiß und Kühl wurde bereits gedacht: sie lassen den Brief vor der paulinischen Mission in Kleinasien an judenchristliche Gemeinden von Babylon am Euphrat aus geschrieben sein.

Es fragt sich nun aber, ob das eben angeführte Selbstzeugnis des Briefes der kritischen Prüfung standhält und ob das Schreiben wirklich als ein Denkmal apostolischer Schriftstellerei angesehen werden kann. Hier nun erhebt sich eine Reihe von wichtigen Einwänden, die zusammengenommen die Abfassung des Schreibens durch den Apostel Petrus unmöglich machen.

Briefeingang, Briefschluß und die Aussage von 51 sind die einzigen Stellen, aus denen das Bewußtsein spricht, Petrus habe den Brief geschrieben. Wir müßten aber doch, wäre das Schreiben wirklich von Petrus, von vornherein eine ganze Menge von Spuren dieser Tatsache vorfinden. Als Hauptbeobachtungen stellen sich dabei entgegen:

1. Außer dem recht bloßen Worte vom *μάργης τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* in 51 findet sich im ganzen Briefe kein einziger Hinweis auf die persönliche Jüngerschaft, die doch den Stolz des Petrus, seinen Vorzug und

Wert ausgemacht haben muß. Petrus hatte durch seine persönlichen Erlebnisse an und mit Jesus nicht nur etwas, was seiner eigenen Person Gewicht und Wert verlieh, sondern auch etwas, wodurch er den Gemeinden viel sagen und sie fördern konnte, womit er die Predigt des Paulus, der ihm vorangegangen war, ergänzen konnte. Mit dem vollständigen Fehlen aller Hinweise auf die persönliche Jüngerschaft stimmt eine weitere Beobachtung überein: 2. es findet sich kein Hinweis auf die lebendige Erscheinung Christi, die in den Erinnerungen eines so hervorragenden Trägers evangelischer Überlieferung, wie es Petrus war, eine ganz andere Stelle eingenommen haben muß als bei Paulus. Tatsächlich aber erfahren wir in einzelnen Paulusbriefen (I Kor) erheblich mehr Tatsachen der evangelischen Geschichte als in diesem Briefe eines Jüngers Jesu. Und während Paulus sich bei allerlei Entscheidungen, die er in seinen Briefen gibt, ausdrücklich und feierlich auf Worte Jesu beruft, während er uns erkennen läßt, eine wie entscheidende Kraft diesen Worten beigelegt wurde, finden wir in I Petr keine einzige Berufung von dieser Art. Was das Schreiben bietet, sind dogmatische Aussagen über Christus, über seine Sündlosigkeit, sein unschuldiges Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung. Wie in der altchristlichen Literatur dann noch an vielen Stellen mit Parallelen zu belegen ist, spielt dabei Jes 53 eine besondere Rolle. Unsere Überlieferung von Jesus ist spärlich, nur ein Ausschnitt aus einer größeren Fülle, und keines der synoptischen Evangelien ist von einem unmittelbaren Jünger Jesu geschrieben. Aber in I Petr, dessen Umfang doch immerhin fast ein Fünftel des Umfanges unseres 2. Evangeliums erreicht, finden wir nicht einen Zug, der uns das Bild von Jesus irgendwie bereicherte (denn die Spekulation über die Hadesfahrt wird doch niemand, trotzdem sie von einem tiefen Gedanken getragen ist, für eine Bereicherung der evangelischen Überlieferung halten). Alles was man an Anspielungen auf Gethsemane, den Todesprozeß, das Leiden Jesu hat finden wollen, ist in den Text hineingetragene Willkür der Ausleger. Und der I Petr redet von Jesus, besser von dem Christus, im Wesen nicht anders als I Clem, nur daß bei seinem Verfasser die tiefere Frömmigkeit, auch die zentralere Stellung der auf Christus bezogenen Gedanken zu finden ist. Fast überall, wo der Brief auf Christus zu sprechen kommt, merkt man auch, daß er bereits mit einer verfestigten Gemeindeüberlieferung zu tun hat, die er benützt und auch bei seinen Lesern voraussetzt. Davon versucht die nachfolgende Auslegung immer wieder einen Eindruck zu geben. 3. Es fehlen aber nicht nur die Erinnerungen an das persönliche Zusammensein des Lieblingsjüngers mit seinem Herrn und die Nachwirkungen des Einflusses, der in dem engen Kreise von Person zu Person gegangen sein muß, sondern es fehlen die grundlegenden Begriffe der Verkündigung Jesu nach der synoptischen Überlieferung¹. Wir vermissen gänzlich einen Nachhall der Verkündigung vom Reiche Gottes, vom Menschen- und Gottesohn und von andern Stücken der Predigt Jesu. Was an die Stelle der scharf ausgeprägten Begriffswelt und

1. Daß übrigens I Petr auch mit den Johanneschriften keine Berührung zeigt, wurde schon im vorigen § gesagt.

Verkündigung Jesu tritt, ist eine von Paulus abhängige Form der Theologie und der Frömmigkeit.

In Bezug auf die angeführten Bedenken, die eigentlich schon die Echtheitsfrage entscheiden, steht es mit dem Briefe so, daß ihn nur der dem Petrus zuschreiben darf, „der in Jesus nicht die gewaltige Persönlichkeit sieht, die lebenslänglich beherrschte, wen sie einmal in ihren Bann gezogen“ (Jülicher) und der weiter Petrus, dem hervorragendsten Manne im Jüngerkreise, jede Fähigkeit abspricht, eine oftmals gehörte Verkündigung und den Eindruck eines ungeheuren vor ihm stehenden Menschenlebens festzuhalten und als den größten Schatz in seinem Inneren zu hegen.

Die angeführten Beobachtungen waren negativer Art. Sie werden durch wichtige positive Tatsachen ergänzt, die die Urheberschaft des Petrus endgültig ausschließen. Dabei kommt 1. der Sprachcharakter in Betracht. Das Schreiben ist in gutem Griechisch abgefaßt, hat schönen flüssigen Stil der Koinesprache und verrät in gewissen Wendungen eine Sicherheit und Feinheit des Sprachgefühles, die bei Paulus öfters vergeblich gesucht wird. Sogar Anlehnung an die Buchsprache der Literatur findet statt. Die beiden Optative in den Bedingungsätzen 3¹⁴ und 17 werden kaum anders zu erklären sein. Die Form des Optativs ist in der Koine überhaupt im Absterben, und die Parallelen zu I Petr 3¹⁴, 17, den Bedingungsätzen mit Optativ finden sich, da I Kor 14¹⁰; 15³⁷ formelhafte Reste sind, nur bei Lukas, der bekanntlich unter den Ätlichen Schriftstellern neben dem Autor ad Hebraeos der Buchsprache am nächsten steht: Apgs 20¹⁶; 24¹⁹ (27³⁹). Als weiteres Beispiel besseren griechischen Sprachgefühles sei auf die zahlreichen Partizipialkonstruktionen hingewiesen, die den Brief durchziehen; auf eine Konstruktion wie 2¹⁹ sie aufweist: *εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως* oder 4³: *ἀρετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὸς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι πεπορευμένους κτλ.* u. v. a. Man kann kein einziges Satzganze des Briefes durchgehen, ohne auf Beispiele der hier bezeichneten Art zu stoßen, und man braucht als Gegenstücke des schlichteren, volkstümlicheren Stiles nicht etwa die Apokalypse oder den Hermashirten zu nehmen, sondern man kann die Paulusbrieve und das erste oder zweite Evangelium gegenüberstellen. — Eng mit den Beobachtungen an Sprache und Stil hängt eine weitere zusammen, die sich auf das Verhältnis des I Petr zum griechischen AT., der LXX bezieht. Der Verf. erweist sich als ein Schriftsteller, der mit der LXX innig vertraut ist. Er weist nicht nur mit ihrem Sprachsatze die engsten Berührungen auf, — sie könnten zum guten Teil aus einer festen Überlieferung in der erbaulichen Sprache, und aus der gemeinsamen Koine erklärt werden — sondern er zeigt auch in Anführungen und Anspielungen eine sehr weitgehende unmittelbare Vertrautheit mit dem Wortlaut der heiligen Schriften. Einen Abschnitt wie 2¹—10 konnte nur jemand schreiben, der die LXX sehr genau kannte; das gleiche Zeugnis legen auch viele Stellen sonst im Briefe ab. Und selbst, wenn man zugibt, daß die Kenntnis des Griechischen in Galiläa auch in Kreisen der einheimischen Bevölkerung weit verbreitet war — zwischen der Fähigkeit, sich in griechischer Sprache verständlich zu machen und der, ein

Schriftstück wie I Pt zu verfassen, besteht ein großer Unterschied. Woher hatte Petrus diese Vertrautheit mit der griechischen Sprache und der griechischen Bibel, er der nach der bekannten altkirchlichen Überlieferung bei seiner Predigt vor Leuten griechischer Muttersprache einen Hermeneuten nötig hatte? Die Stoßkraft dieses Argumentes kann nun freilich stark abgemildert werden, wenn man annimmt, daß die am Schlusse des Briefes genannten Männer, der den Brief aufzeichnende Paulusbegleiter Silvanus und vielleicht auch Markus, der gerade von Papias als Hermeneut des Petrus bezeichnet wird, einen maßgebenden Einfluß auf die Gestaltung des Briefes hatten, daß mithin die Anlage des ganzen Briefes und die Gedanken in ihm von Petrus herkommen, während die Form auf Silvanus oder auf Silvanus und Markus zurückgeht. Auch bei dieser Annahme könnte das Schreiben immerhin noch mit vollem Rechte als petrinisch gelten. Aber dieser oft versuchte Rückzug (Inhalt Petrus, Form von Silvanus oder Markus) wird nicht nur durch die oben aufgezählten negativen Beobachtungen, die gegen Beteiligung des Petrus selbst in der eingeschränkten Form angeführt werden müssen, sondern auch durch eine weitere ungemein wichtige, in § 2 schon in anderem Zusammenhange herausgestellte Tatsache unmöglich.

2. Der Brief verrät nämlich durchweg eine starke Anlehnung an Paulus, eine Anlehnung, die sich in unmittelbarer Benutzung gewisser Stellen der Paulusbriefe (vgl. oben a. a. O.), und weiter in der allgemeinen Abhängigkeit von paulinischer Theologie offenbart. Es ist sehr wenig in der religiösen und dogmatischen Vorstellungswelt von I Pt, was sich bei Paulus nicht belegen läßt, und das wenige ist durchweg Stoff von untergeordneter Bedeutung, wie die eigentümliche Anschauung von der Inspiration der alten Propheten (1¹⁰–12) oder der Hadespredigt Christi (3^{19f.}; 4⁶). In dem, was der Brief über Christus, seinen Tod, die Erlösung sagt, in diesen zentralen Lehren des Paulinismus, steht er durchweg in der Überlieferung, die von Paulus ausgeht. Nur die Gesetzesfrage, die Paulus so viel zu schaffen machte, wird in dem angeblich von Petrus, einem der Führer des Judenthums, verfaßten Schreiben garnicht berührt.

Bei dieser unbestreitbaren Sachlage, der unmittelbaren Verwandtschaft von I Pt mit den Paulusbriefen, erhebt sich nun ein schweres Dilemma: soll die literarische und auch religiös-dogmatische Ursprünglichkeit des Paulinismus in Frage gezogen und soll gesagt werden, daß der Brief und die Dogmatik des Petrus auf Paulus eingewirkt haben, daß er die stärksten Entlehnungen von dorthier übernommen habe? Das ist eine ungeheuerliche Annahme, durch die uns die Mission des Paulus unverständlich wird, der dann den Boden Kleinasiens noch einmal pflügte, auf dem Petrus bereits in weitester Verbreitung ein Christentum erkennen läßt, das dem paulinischen so außerordentlich nahe steht. Die andre Möglichkeit ist die, eine merkwürdige Wandlung des Petrus anzunehmen. Er, der Vertreter eines wenn auch gemilderten Judenthums, von dem Paulus — und das ist das letzte, was wir über die unmittelbaren Beziehungen der beiden wissen — in Antiochien voll Groll geschieden war, dessen Verhalten der gleiche Paulus noch später als Heuchelei empfand,

der allem nach dem Paulus zum mindesten nicht sehr freundlich gegenüber gestanden haben kann, wie auch Jakobus und die andern Führer in Jerusalem, dieser gleiche Mann schreibt an paulinische, heidenchristliche Kreise der kleinasiatischen Provinzen noch vor dem Tode des Paulus einen Brief, der durchweg von paulinischen Gedankenbildungen abhängig ist, der nichts von der eigenartigen Stellung des Petrus, von seiner Bedeutung als des vertrauten Herrenjüngers, der nichts von den Schwierigkeiten der Gesetzesfrage ahnen läßt. Auch diese zweite Annahme: Petrus nach Paulus schreibend, ist demnach unmöglich. Man kommt aus den Schwierigkeiten nur heraus, wenn man den Brief nicht von Petrus, sondern von einem Späteren, einem Manne der zweiten Generation geschrieben sein läßt, der durch das paulinische Erbe hindurchgegangen ist.

Dieser Mann könnte sehr wohl Silvanus gewesen sein. Im Anschluß an die oben erwähnte Hypothese: Inhalt von Petrus, Form von Silvanus ist nämlich noch eine umfassendere Weiterbildung der Silvanushypothese versucht worden (vgl. Usteri, v. Soden), wonach Silvanus nicht nur der Urheber der Form, sondern auch der Vater des Inhaltes ist. Im Namen des bereits verstorbenen Petrus redet er zu den asiatischen Gemeinden. Leider erheben sich gegen diese Hypothese, die die Frage nach dem Verfasser des Briefes sehr wohl lösen könnte, doch von anderen Überlegungen her, die nicht mit der Person und der Vorbereitung des Silvanus zusammenhängen, sehr schwere Bedenken. Warum schreibt Silvanus, ein Mann der ältesten Kreise, ein Prophet (Apg 15³²) und Missionar, ein Mann von der Art und auch der Herkunft und den Verdiensten des Barnabas, nicht im eigenen Namen, sondern unter einem fremden? Warum schreibt er, der Paulusbegleiter, wenn er schon einen Decknamen gebraucht, nicht unter dem Namen des Paulus? Warum stehen am Ende seines Briefes nicht mehr konkrete Einzelheiten, wo er doch die Verhältnisse in der Umgebung des Paulus und des Petrus und ebenso die Verhältnisse in den asiatischen Gemeinden zu Anfang der 60er Jahre, in denen der Brief geschrieben sein will, gekannt haben muß. Und was soll die Bemerkung in 5¹², das in diesen Worten enthaltene und durch *ὡς λογίζομαι* wohl noch verstärkte Selbstlob?

So wird es wohl dabei bleiben, daß ein uns unbekannter Mann der nachpaulinischen Zeit, ein begabter Führer der Gemeinden, den Brief unter dem Namen des Petrus geschrieben und in Umlauf gebracht hat, ein Mann, dem die Paulusbriefe bereits vorlagen, und der mit der durch Paulus in die Gemeinden gebrachten, dem Zeitbewußtsein so gut liegenden Frömmigkeit vertraut, vielleicht an ihr schon herangewachsen war. Die sehr spärlichen Nachrichten von persönlicher Färbung, die am Schlusse stehen, konnte er leicht der Überlieferung entnehmen. Sie sind fast alle allgemein bekannt gewesen, so daß wir sie noch in anderer Vermittlung erhalten haben: Petrus war in Babylon-Rom; Petrus konnte nicht genügend Griechisch, mußte sich daher eines Vermittlers bedienen; Markus gehört zur nächsten Umgebung des Petrus; Silvanus ist eine bekannte Gestalt der ersten Generation; nur das eine, daß er mit Petrus zusammengebracht und zu seinem Herme-

neuten gemacht wird, ist durch keine auf uns gekommene Überlieferung belegt. Doch da wir von Silvanus nach der zweiten Reise des Paulus gar nichts mehr wissen, so kann er sehr wohl zwischen 60 und 70 in Rom gewesen sein und kann so I Pt 5¹² in die nächste Umgebung des Petrus gesetzt werden.

Einen besonderen Weg, die literarischen Schwierigkeiten, die sich bei I Pt einstellen, wegzuräumen, auch den so ernst und schön schreibenden Verfasser von dem Vorwurf der Pseudonymität zu entlasten, hat Harnack betreten, vgl. die Ausführungen in seiner Chronologie der altchristl. Literatur I 1897, 451 ff. Nach ihm ist I Pt ursprünglich eine anonyme oder anonym gewordene Homilie eines angesehenen Presbyters und Konfessors (wegen 5^{1ff.}), in den Jahren 83–93, vielleicht auch schon früher entstanden, das Werk eines Mannes, der mit dem Paulinismus ganz vertraut war. Das Schriftstück hat dann später, im 2. Jhrh., am Eingange 1^{f.} und am Schluß 5^{12–14} petrinische Etikette aufgeklebt erhalten, wahrscheinlich hat der Verf. von II Petr diese 5 Verse hinzugesetzt. Die wichtigsten Beweise für die Richtigkeit seiner Aufstellung sieht Harnack in Widersinnigkeiten und Ungeschicklichkeiten von Eingang und Schluß, weiter darin, daß die äußere Überlieferung den Brief nicht als petrinisch kenne (Polstarp, der den Brief reichlich benutzt, nennt den Namen des Petrus nicht, obwohl er den des Paulus anführt; bei Papias ist unwahrscheinlich, daß er den Brief als petrinisch kannte), und endlich darin, daß um das Jahr 90 herum oder früher sehr schwer Jemand einen schlichten und kräftigen Ermahnungsbrief mit Bezug auf konkrete Verhältnisse unter den Namen des Petrus stellen, zwei kleine petrinische Lichter aufstecken, im Übrigen aber ganz er selber, d. h. der Paulusschüler bleiben konnte. —

Gegen Harnacks Aufstellungen läßt sich Folgendes einwenden (vgl. dazu außer den Bemerkungen in Jülichers Einleitung noch Wrede, Bemerkungen zu Harnacks Hypothese über die Adresse des I Petrusbriefs in der Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. 1, 75 ff.):

Der Briefeingang nimmt doch, wie die Auslegung zeigt, Bezug auf den Inhalt des Briefes. Schwierigkeiten im Ausdruck sind nicht zu verkennen, aber sie haben ihre Gegenstücke an andern Stellen des Briefes. — Auch der Schluß des Schreibens blickt auf dieses selber zurück und in 5¹² wird doch der Zweck der Mahnungen in einer angesichts der Lage der Angeredeten verständlichen Weise angeführt. Das Schriftstück scheint auch, wie aus 5¹ hervorgeht, von Anfang an ein Brief (Epistel) und nicht eine Homilie gewesen zu sein. Dann aber muß es von Anfang an einen Briefeingang und einen Briefschluß gehabt haben. Beides war nötig bei jemandem, der in der nachapostolischen Zeit einen Brief verfaßte, wo die Paulusbriefe bereits vorlagen. Das Stilgesetz des Briefes verlangte Zuschrift und Schluß. Die Provinznamen in der Zuschrift werden sich, wenn auch die kuriose Anordnung noch nicht aufgeheilt ist, daher erklären, daß in diesen Provinzen tatsächlich die Christen bedrängt waren. Die Angaben des Briefschlusses konnten leicht genug aus der Überlieferung der apostolischen Zeit beschafft werden. Es läßt sich weiter nicht beweisen, daß Polstarp das Schriftstück noch in einer

Form vor sich liegen hatte, in der es kein Brief des Petrus war. Denn Polykarp sichtet an einigen Stellen seines Briefes Worte des Paulus in seine ein, als ob es seine eigenen wären, ohne den Paulus, den er anderswo freilich anführt, zu zitieren. Und wieweit im 1. nachchristlichen Jahrhundert ein ernster und aufrichtiger Mensch unter dem Namen eines andern, anerkannt Großen schreiben konnte, ohne gegen die Wahrhaftigkeit zu verstößen, ist noch nicht klar. Sicher aber ist, daß die Erscheinung nicht einzig dasteht. Auch unter dem Namen des Paulus haben andre Gutgesinnte geschrieben¹.

§ 4. Die Entstehungsverhältnisse, Zeit und Ort des Schreibens.

Bei der Beantwortung der in dieser Überschrift angedeuteten Fragen ist von den Beobachtungen auszugehen, die sich über die Lage der angeredeten Christen machen lassen. Während vieles in dem Briefe allgemeinen Inhaltes ist, so daß es auch in anderem Zusammenhange erscheinen und für andere Verhältnisse und Zeitlagen passen könnte, kommt Eines doch immer wieder zur Besprechung und bildet, in mancherlei Variationen durchgeführt, das große Thema des Briefes, und auch die Ausführungen, die allgemeinen Inhaltes sind, erhalten, von hier aus gesehen, erst ihre rechte Beziehung. Die Christen, die der Brief anredet, haben schwere Leiden durchzumachen, die von außen her über sie kommen, und sie müssen über diese ihnen befremdliche Erfahrung getröstet werden. Der Brief tut das, indem er auf die Herrlichkeit des Christenstandes, die Größe des in der Zukunft erwarteten Hoffnungsgutes hinweist, indem er die Leser über den Sinn und die Bedeutung der Leiden aufklärt, auch ihnen Verhaltensmaßregeln gibt, wie sie sich inmitten der ihnen feindlichen Welt stellen sollen, um durch Geduld und Freundlichkeit und doch durch entschlossenes Bekenntnis die Gegner milder zu stimmen, ohne dabei ihren himmlischen Herrn zu verleugnen.

1. Harnacks Scheidung einer ursprünglichen Homilie und ihrer späteren Etikettierung hat weitere Teilungshypothesen angeregt. Ich nenne die von Soltau und von Völter. Soltaus Hypothese ist in Theol. Stud. u. Krit. Bd. 78, 302–316 vorgetragen. Danach bildet den Grundstock von I Pt eine erbauliche Homilie aus der Zeit der domitianischen Verfolgung. Sie umfaßte 13–22; 123–24; 26–11; 213–318; 41–4; 47–19; 56–11, und wurde später von einem Herausgeber überarbeitet, dessen Quellen Soltau im einzelnen nachzuweisen bestrebt ist. Die Widerlegung von Soltaus Teilungsvorschlägen vgl. bei Clemen Edda. 619–628, Replik von Soltau Bd. 79, 456–460. — Völters Teilungsvorschlag ist in seinem Buche, Der 1. Petr.-Brief, seine Entstehung und Stellung in der Geschichte des Urchristentums niedergelegt, wozu noch sein Nachtrag, Bemerkungen zu I Pt 3 u. 4 in der Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. Bd. 9, 74–77 zu vergleichen ist. In sehr willkürlicher Weise schneidet Völter an einer Anzahl von Stellen des Briefes Worte, Sätze und Satzreihen weg, die von der Heilshedeutung der Person, des Todes und der Auferstehung Christi handeln. Er nimmt indeß an, daß schon der ursprüngliche Brief, in der Zeit Domitians verfaßt, den Namen des Petrus trug; die Überarbeitung fällt frühestens in die letzten Jahre Trajans. — Endlich bemerke ich noch, daß die Überlieferung von der Höllenfahrt und Geistespredigt Christi, die 319–21 und 46 vorliegt, Anlaß zu Interpolationshypothesen gegeben hat, vgl. hier J. Cramer, Exegetica et Critica II. Het glossematisch karakter van I Pt 319–21 en 46, 1891.

Im einzelnen ist dabei Folgendes der Inhalt des Schreibens: Nach Abtrennung der Zuschrift 1 f. und des Briefschlusses 5¹²⁻¹⁴ kann man den übrig bleibenden Hauptkörper des Schreibens in drei Gedankenreihen zerlegen: 1³⁻²¹⁰; 2¹¹⁻⁴⁶; 4⁷⁻⁵¹¹. Der erste Hauptteil 1³⁻²¹⁰ handelt von dem großen Gute der Christen, ihrer sicheren Hoffnung auf Rettung, 1³⁻¹², und der großen Verpflichtung, die sie haben, solchem Gute entsprechend heilig zu wandeln, 1¹³⁻²¹⁰. Schon hier tritt, gleich am Eingange kurz und doch deutlich angezeigt (1⁶), der Ausblick auf die bedrängte Lage der Christen ein. Und die starke Ausmalung des hohen Hoffnungsgutes, das die Christen besitzen, soll das Vorhaben der angeredeten Verfolgten stärken, damit sie fest und treu trotz der Kümmerlichkeit und Bedrängtheit der Gegenwart aushalten, damit sie sich auch, als Gottes geweihtes Volk, als die Wiedergeborenen und Gehorsamen durch ihr Verhalten von der Masse der anderen abheben; sie sind eben Fremde und Beisassen auf der Welt, darum trifft sie der Haß. Im zweiten Hauptteile, 2¹¹⁻⁴⁶, werden besondere und ins Einzelne gehende Mahnungen an die angeredeten Gemeinden gebracht, die eine stete Rücksichtnahme auf die feindliche Welt, die Heiden, zeigen, unter denen die Christen leben. 2^{11f.} bildet einen Übergang vom Vorhergehenden und stellt das Thema des Folgenden auf: der Wandel der Christen soll sich durch die Rücksicht auf die feindlichen Mengen der Heiden bestimmen, deren Argwohn und deren Feindschaft womöglich entwaffnet werden soll. Es folgt 2¹³⁻¹⁷ eine Mahnung über die Stellung der Christen zur Obrigkeit und zum Staate, 2¹⁸⁻³⁷ eine Haustafel für Sklaven, Frauen und Männer, 3⁸⁻¹² eine abschließende Paränese an alle Gemeindeglieder, die wie die Mahnungen der Haustafel nicht nur innergemeindliche Verhältnisse sondern auch die Stellung nach außen hin berücksichtigt. Und weiter werden in den folgenden Ausführungen 3¹³⁻⁴⁶ Betrachtungen und Ermahnungen vor die ganze Gemeinde gebracht, die sich mit schon eingetretenen und noch bevorstehenden Leiden befassen. Der Hinweis auf das Beispiel Christi, der unschuldig und das Gute tuend litt, nimmt einen breiten Raum in der Paränese des ganzen Teiles ein, vgl. 2²¹⁻²⁵ und dann wieder 3¹⁸⁻⁴¹. — Mit 4⁷ setzt die dritte Mahnreihe ein, die bis 5¹¹ geht und verschiedenartige, unter sich wenig zusammenhängende paränetische Ausführungen enthält. Aber auch hier bildet der mehrfach wiederholte Hinweis auf das Leiden und dann auch der Hinweis auf das bevorstehende Ende (vgl. schon den ersten Hauptteil) eine das Einzelne zusammenhaltende Klammer. In vier Unterteilen verläuft die Paränese des Abschnittes: 4⁷⁻¹¹ wird auf die Nähe des Endes gewiesen und gemahnt, Gebet und Liebe nicht zu vergessen; 4¹²⁻¹⁹ spricht wieder vom Leiden, dem Leiden *ὡς Χριστιανός*; 5¹⁻⁵ folgt eine Mahnung an die Presbyter, ihr Amt würdig und uneigennützig zu führen, sowie eine sehr kurze Mahnung an die Jüngeren, sich den Presbytern unterzuordnen; und noch einmal kommt 5⁶⁻¹¹, womit der eigentliche Brief ausklingt, auf die Leiden zu sprechen, durch die hindurch es zur Herrlichkeit geht.

So ist von dem Inhalte des Schreibens aus sein Zweck nicht schwer zu bestimmen. Der Brief soll ein Trostschreiben für den weiten Kreis der in

der Zuschrift genannten Gemeinden sein. Die auf den ersten Blick etwas merkwürdige Inhaltsangabe, die der Briefschluß selber in 5¹² macht: ... *ὅτι ὀλλύων ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἐστήκατε (στήτε)* erhält von der klaren Abzweckung des ganzen Schreibens seine richtige Erklärung: angesichts der Leiden, die sie betreffen, stellen sich bei den Christen Zweifel über die Sicherheit der göttlichen Verheißungen ein; es ist ihnen unsagbare Herrlichkeit in Aussicht gestellt worden, und statt dessen ist Verachtung, Spott und Leid über sie gekommen, worüber sie befremdet sind (4¹²). Deshalb die ausdrückliche Versicherung und Beschwörung aus dem Munde des hochgeehrten Petrus selber: es ist doch und trotz allem die wahre Gnade Gottes, in der ihr steht (vgl. auch die Auslegung der Stelle).

Wenn nun nach dieser grundsätzlichen und nicht schwer zu findenden Bestimmung der Entstehungsverhältnisse des Briefes näher nach der Art der Leiden gefragt wird, die die angeredeten Christen betroffen haben, so kann zunächst wieder ohne große Mühe eine Näherbestimmung gegeben werden, die ziemlich allgemein angenommen ist, bei denen sowohl, die die Echtheit des Briefes vertreten, als auch bei denen, die sie verwerfen. Klar ist nämlich aus fast allen Angaben des Briefes, die von den Leiden sprechen, daß es sich bei ihnen nicht um eine Verfolgung handelt, die von oben her, von der Regierung angeordnet ist, sondern daß die Bevölkerung der weiten Provinzen, in denen die angeredeten Christen wohnen, und die „Welt“ überhaupt (5⁹) den Christen sehr feindlich gesinnt ist, ihnen allerlei Böses nachsagt und ihnen Übles zufügt, wo sie nur kann.

Daß die Verfolgung nicht von der Regierung aus, sei es von Rom selber, sei es von den Statthaltern her im Verwaltungswege und in der Handhabung der Polizeigewalt, angeordnet ist, folgt schon — trotz Rom-Babylon 5¹³ — aus den Ausführungen des Briefes in 2¹³ — 17. Ein gutes Zutrauen zu den Behörden spricht sich in diesen Worten aus. Die Statthalter werden schon die nötige Einsicht haben, um die Grundlosigkeit der Verdächtigungen zu erkennen, die gegen die Christen erhoben werden, und das Prozeßverfahren gegen sie wird so zu ihrer Rechtfertigung und zu ihrem Lobe ausschlagen, gerechtfertigt gehen sie vom Stuhle des Richters fort. Auch 3¹⁶ wird von einer Beschämung der Verläumder gesprochen, die nicht nur in dem Urteil der verständig und billig denkenden Heiden, sondern sicher gelegentlich auch vor Gericht erfolgt. Und die deutlichen Angaben des Briefes selber zeigen das feindliche Verhalten der Bevölkerung in klaren Worten. Die Bemerkung 1⁶ freilich ist zu kurz, um mit ihr etwas anzufangen. 2¹² indes spricht von den Verläumdungen der Heiden, die die Christen als Übeltäter hinstellen. 2¹⁵ sind gewisse Teile der heidnischen Bevölkerung als unverständige Leute bezeichnet, die aus Unkenntnis den Christen Übles nachsagen. In der Mahnung an die Sklaven 2^{18ff.} sind die wunderlichen, harten Herren, die die christlichen Sklaven plagen und gleich mit Ohrfeigen zur Hand sind, ihren unschuldig Leidenden Knechten auffällig, weil diese Christen sind. Argwohn und Neugier der Heiden stellt nach 3¹⁵ Fragen an die Christen und

wieder werden dort, 3₁₆, die Verleumdungen erwähnt, die unter der Bevölkerung über die Christen umhergehen. 4_{3f}. erfahren wir recht anschaulich von dem Staunen und dem Lästern der Heiden und den Gründen dafür. Üble Nachrede, das *ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ*, hängt nach 4_{12ff}. den Christen an. — Alle diese Stellen sind mit ihren Angaben klar und eindeutig, sie alle legen Zeugnis ab von den Leiden, die die Christen innerhalb der heidnischen Bevölkerung treffen. Näheres über die Gründe dieses Hasses, auch über die Art der Vorwürfe, die gegen die Christen erhoben werden, siehe in dem Exkurs vor 2₁₁.

Die Frage ist nun weiter, ob wir imstande sind, anzugeben, wann etwa eine Stimmung allgemeinen Hasses gegen die Christen sich im Reiche durchgesetzt haben könnte, und ob wir, auf Parallelbeobachtungen gestützt, I Petr zeitlich genauer und schärfer einreihen können. Leider sind wir dazu nicht in der Lage. Von der Zeit Neros ab muß Haß und Argwohn gegen die Christen geherrscht haben. Tacitus selber ist hiefür der gewichtige Zeuge mit seiner Schilderung der Christenfeindlichen Volksstimmung in Rom vor der neronischen Verfolgung: quos per flagitia inuisos uulgi Christianos appellabat (Annal. XV 44). Hätte nicht das Volk eine so entschlossene Stimmung gegen die Christen gehabt, so hätte Nero sie nicht zur Ableitung des auf ihn gerichteten Zornes und Verdachtes verwenden können. Und von der Zeit Neros an kommt demnach jedes Jahr und jedes Jahrzehnt bis an den Anfang des 2. Jhrh. (Polstarpbrief) in Betracht. Man könnte höchstens sagen, daß die weite Verbreitung des Hasses, der die ganze Welt ergriffen hat (5₉), es empfiehlt, den Brief lieber später als früher anzusehen.

Etwas weiter trägt aber eine andre Beobachtung, die auch mit den Leiden der angeredeten Christen zusammenhängt. Die Christen werden nicht nur von der Bevölkerung gehaßt und verleumdet, sondern gelegentlich auch bei der Behörde angeklagt und verfallen bei dieser der Bestrafung. Diese Tatsache ist freilich aus den Angaben des Briefes nicht mit der gleichen Sicherheit zu entnehmen, wie die andere, daß die Bevölkerung die Christen haßt. Von denen, die an der petrinischen Abfassung des Schreibens festhalten, wurden vom Staate verhängte Strafleiden in Abrede gestellt, vgl. 3. B. B. Weiß, Kühl, Zahn. Von den Vertretern der Unechtheit und des nachpetrinischen Ursprunges von I Pt wird aber mit mehr Recht hervorgehoben, daß doch auch die Hand des Staates gelegentlich an die Christenge-meinden greift, vgl. 3. B. v. Soden, Jülicher, Harnack u. a., und dann noch Ramsay, The Church in the Roman Empire 1893, 279 ff.

Diese Annahme schließt die oben gemachte Beobachtung, daß der Staat die Verfolgung nicht organisiere, keineswegs aus. Die Sache liegt vielmehr so, daß aus dem Haß und Argwohn der Bevölkerung selber Anklagen entstehen, die vor die Behörde gebracht werden. Diese ist daraufhin gezwungen, gegen die Christen vorzugehen, und es kam sicher vor, daß auch mit Bestrafungen gegen die Christen eingeschritten wurde. Die Stelle im Briefe, aus der das Vorgehen der Behörde gegen die Christen erschlossen werden kann, steht 4₁₄ — 19, vgl. die Erklärung der VV. Für den, der nicht gebunden ist,

dem Briefe eine Abfassung vor dem Jahre 64 zuerkennen zu müssen, reden namentlich *W.* 15 f. und 19 eine sehr deutliche Sprache. Es steht schlimm genug um die Christen, mit Dieben und Mördern werden sie zusammengeordnet, und wie diesen droht auch ihnen die Verurteilung. Sehr ernst klingen weiter 57f., die zu großer Entschlossenheit mahnen; es gilt, festzuhalten an Gott und sich durch den Satan nicht losreißen zu lassen. Die Gefahr des Martyriums droht dabei nicht nur den angeredeten Gemeinden, sondern über allen Christen, soweit sie in der Welt zerstreut sind, hängt das Schwert. Auch 3¹⁵⁻¹⁷ sind sicher Leiden mit einbegriffen, die von der Behörde verhängt werden.

Leider wird aus dem Briefe nicht klar, woraufhin die Verurteilungen erfolgen, auch nicht, wie das Verfahren gegen die Christen gehandhabt wird. Es ist klar, daß er an diesem Punkte, der die Teilnahme des Staates an den Leiden der Christen betrifft, absichtlich dunkel ist. Die gute Zuversicht, die 2¹⁴f. sich ausdrückt, die Beamten würden den wahren Sachverhalt rasch erkennen, die Verleumdungen, die die Gegner vorbrächten, würden zu deren Schande ausschlagen, war eben nicht zu halten. In der Auslegung ist darauf hingewiesen, wie die Beurteilung des Staates in I Pt einzuschätzen sei. Es handelt sich für den Verf. darum, den Empörergeist und die Stimmung brennenden Hasses gegen den Staat nicht auskommen zu lassen, auch verschließen sich seine Augen nicht der Einsicht, daß die Staatsbehörden den Forderungen der Provinzialen nicht einfach nachgeben, sondern daß die Hand des Staates die Christen schützt. Daß der Verfasser von I Pt das römische Imperium auch anders beurteilen kann, als es 2¹³ff. geschieht, zeigt „Babylon“ in 5¹³, und in den Leiden, die die Christen durch den Haß der Bevölkerung und das Polizei- oder Gerichtsverfahren des Staates traf, hat er die Krallen des Satans erkannt (58).

Ein Einschreiten des Staates, das auf Anklagen aus der Bevölkerung gegen die Christen erfolgt, und Verurteilungen, die damit zusammenhängen, setzt der Brief voraus. Das gibt vielleicht eine weitere Handhabe, seine Entstehungszeit zu bestimmen. Um die neronische Verfolgung kann es sich nicht handeln; von andern Überlegungen abgesehen, ist diese Verfolgung, soviel wir wissen, örtlich eng umgrenzt gewesen. Die Zeit der dauernden Rechtsunsicherheit der Christen beginnt, nach allem wenigstens, was wir sehen können, unter dem dritten Flavierkaiser, Domitian (81–96), und zwar, wie wir noch aus andern Quellen erkennen, nicht nur in Rom sondern vor allem in Asien, der Provinz, die auch in der Adresse von I Petr mitgenannt wird. Da nun der Brief erkennen läßt, daß die bitteren Erfahrungen, die die Christen machen müssen, für sie etwas Neues sind (4¹²), da der Verf. auch noch ein gutes Zutrauen zu der Gerechtigkeit der Beamten hat (2¹⁴), da mithin die Verurteilungen von Christen noch spärlich gewesen sein müssen, so empfiehlt es sich, mit der Datierung des Schreibens möglichst weit hinaufzugehen. Leider fehlen die genaueren Nachrichten darüber, wann unter Domitian die ersten Verurteilungen von Christen in den kleinasiatischen Provinzen vorkamen. Das 9. Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts, die Jahre 81–90

etwa, mögen als wahrscheinliche Entstehungszeit des Briefes angenommen werden. Mit diesem Ansatz würden die Testimonien auch dann stimmen, wenn I Clem den Brief benutzte.

Einen früheren Zeitraum, die Zeit Vespasians, anzunehmen, ist nicht unmöglich. Es empfiehlt sich nur nicht, das zu tun, weil wir von Christenprozessen unter dem ersten Flavier nichts wissen. Ausgeschlossen als zu spät ist die Zeit Trajans, an die früher öfters gedacht wurde (wegen ἀλλοτρι-επισκοπος = delator 4¹⁵, vgl. die Erklärung der Stelle).

Wenig läßt sich mit der Erwähnung der Presbyter und mit den ihnen gegebenen Vorschriften in 51ff. anfangen. Ganz ursprünglich sind die dort vorausgesetzten Zustände wohl nicht. Die Presbyter, sicher gewählt, haben ihr festes Amt, und dies Amt kann für den Inhaber ertragreich gemacht werden. Aber andererseits ist sicher, daß die Gegenüberstellung von πρεσβύτεροι : νεώτεροι einen ziemlich altertümlichen Eindruck macht.

Von wo aus I Pt, der Trostbrief an die Christen Kleinasiens, der sie zum standhaften Ausharren in der hereingebrochenen Verfolgung mahnen und sie vor übereilten Äußerungen und Taten warnen will, ausgegangen ist, kann auch nicht genau ermittelt werden. Wäre der Brief echt, dann wäre er von Rom(=Babylon 5¹³) her geschrieben. Da er aber nicht von Petrus her stammt, so muß neben Rom noch irgend ein Ort Kleinasiens, vor allem der Provinz Asia selber als Ausgangsstelle der Enzyklika offen gelassen werden. Daß Petrus vor seinem Ende in Rom war, daß er dort das Martyrium erlitten hatte, war unter den Christen der nachapostolischen Zeit bekannt genug. Leicht konnte also ein in Asien schreibender Mann der späteren Zeit ihn in Rom den Brief verfassen lassen. Daß der Verf. an asiatische Gemeinden schreibt, daß er mit ihrer Lage und ihren Nöten, auch den Stimmungen in ihnen vertraut ist, verlangt, daß er die Gemeinden dort überblickt. Das ist am leichtesten möglich, wenn er selber auch in Asien lebte und schrieb. Die Benützung des Schreibens durch den römischen Clemens würde nicht gegen asiatischen Ursprung sprechen; in zehn bis fünfzehn Jahren konnte das Schriftstück, das wohl von Anfang an in einer größeren Zahl von Exemplaren angefertigt wurde, leicht bei dem regen Verkehre von Asien und der Hauptstadt nach Rom kommen, und die ersten sicheren Zeugnisse (Polstarp, Papias) stammen aus Asien.

Literatur.

Von der altkirchlichen exegetischen Literatur ist zu nennen:

Clemens Alexandrinus, Adumbrationes in epistola Petri prima catholica (Ausgabe von Stählin III, 203–206).

Dann die Arbeiten von Späteren:

Didymus (Migne, Patrol. Graec. 39).

Die Catenae (Ausgabe von Cramer, 8).

Oecumenius (Migne, Patrol. Graec. 119) und der mit diesem eng verwandte Theophylactus (Migne, Patrol. Graec. 125).

Für alte protestantische Auslegung ist zu vergleichen Luth̄r, Epistel St. Petri gepredigt und ausgelegt 1523.

Dann die Gesamterklärungen des NT. von Calvin und Beza.

Jüngerer Datums ist Bengels Gnomon, weiter die Kommentare von Aretius 1580, Johann Gerh̄rd 1641 und Semlers Paraphrasen 1783.

Aus der neueren und neuesten Literatur sind anzuführen:

W. Steiger, Der Erste Brief Petri mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffes ausgelegt. 1832.

A. Wiesinger, Der Erste Brief des Ap. Petrus 1856 (Olshausen, Bibl. Kommentar über das NT. VI 2).

W. M. L. de Wette, Krit. Erklärung der Briefe des Petrus, Judas u. Jacobus 1847; 3. Aufl. von Br. Brüdner 1865.

Th. Schott, Der Erste Brief Petri erkl. 1861.

J. E. Luth̄r, Die Briefe Petri und Judä 1877 (4. Aufl. des vorliegenden Kommentars).

C. Fr. Keil, Kommentar über die Briefe des Petrus u. Judas 1883.

K. Burger, Der 1. Brief Petri 1888 (Straß und Zöcklers Kurzgef. Komment. zu den hlg. Schriften A. u. NT. Bd. 4).

G. S. C. Fronmüller, Die Briefe Petri und der Brief Judä (J. P. Langes Theolog.-homil. Bibelwerk, Teil 14, 4. Aufl. besorgt von E. Füller 1890).

J. Chr. K. v. Hofmann, Die Briefe Petri, Judä und Jacobi (Die hlg. Schrift NT. zusammenhängend untersucht VII 1f.) 1875.

J. M. Usteri, Wissenschaftl. u. prakt. Kommentar über den I Petr.-Br. 1887.

H. Couard: Das NT., forsch. Bibellehern ... erklärt. Bd. 10. 1895.

J. T. Beß, Erklärung der Briefe Petri 1895.

S. Goebel, Die Briefe des Petr., griech., mit kurzer Erklärung 1893.

R. Johnstone, The First Ep. of Peter 1888.

R. Kuhl, Die Briefe Petri und Judä (5. und 6. Aufl. dieses Kommentars 1887 und 1897).

F. J. A. Hort, The First Ep. of St. Peter I 1–II 17 1898 (posthum).

H. v. Soden, Hebr.-Br., Briefe des Petr., Jak., Jud. (Handkomm. 3. NT. III, 2.) 3. Aufl. 1899.

J. Monnier, La prem. Ép. de l'Apôt. Pierre 1900.

Ch. Bigg, A Critical a. Exegetical Commentary on the Epp. of St. Peter and St. Jude (Internat. Critical Commentary II 14) 1901.

B. Weiß, Das NT., Handausgabe 3. Bd.: Apgsch., Kath. Br., Apok. 2. Aufl. 1902.

H. Gunkel, Der erste Br. d. Petr. (die Schriften d. NT., neu überf. u. f. d. Gegenw. erklärt. Bd. II. 2. Aufl. 529 ff.) 1908. Auf diese ausgezeichnete, auch den religiösen Gehalt von I Petr. herausarbeitende Auslegung beziehen sich die auf den folgenden Blättern gegebenen Erläuterungen oft zurück.

H. Windisch, Die kath. Briefe (Handbuch 3. NT., hrsg. v. Siegm. IV 2) 1911.

Für die Fragen der historisch-kritischen Untersuchung des Briefes sind dann noch die bekannten Werke der NTlichen Einleitung von Holtzmann, Weiß, Jülicher, Zahn, Clemen, Barth, Gregor zu vergleichen.

Erläuterung.

Die kürzeste Form der Überschrift ist *Πέτρον α'* (d. h. *πρώτη* scil. *ἐπιστολή*). So B und, in der Unterschrift und den Seitentiteln, **Σ**. Diese knappste Form ist in späteren Handschriften mannigfach erweitert worden¹, nicht nur bei unserm Schreiben, sondern entsprechend auch bei den übrigen Briefen des Kanons. Es ist selbstverständlich, daß die Überschrift nicht zum ursprünglichen Bestand des Briefes gehört, sondern erst später bei seiner literarischen Weiterverbreitung, bei seiner Angliederung an die Sammlung der heiligen Schriften hinzugesetzt wurde.

Die Grußüberschrift 1₁ und 2. Die Zuschrift und der Gruß ist hier wie in den Paulusbriefen und überhaupt in fast allen NTlichen und altchristlichen Briefen und Episteln gebaut. Und dieser allgemeine Typus wieder hat sein Vorbild im antiken Briefstil. Der Name des Briefschreibers, der Name des oder der Briefempfänger, ein Heilswunsch sind die unbedingt nötigen Elemente des antiken Briefeinganges, vgl. die vielen Beispiele bei Witkowski, *Epistulae privatae Graecae*, Szp. 1906. Auch die vom herrschenden antiken Brieftypus (*Ἀλέξανδρος τῷ δήμῳ τῶν Ἀθηναίων χαίρειν*) abweichende Form des altchristlichen Briefeinganges (*Παῦλος τῇ ἐκκλησίᾳ . . . τῇ οὐσῃ ἐν Κορίνθῳ. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*) läßt sich bereits in vorchristlicher Zeit nachweisen, vgl. Dan LXX 3₉₈ (31) *Ναβουχοδονοσορ ὁ βασιλεὺς πᾶσι τοῖς λαοῖς φυλαῖς καὶ γλώσσαις τοῖς οἰκοῦσιν ἐν πάσῃ τῇ γῇ· εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη*. 4₃₄ *Ναβουχοδονοσορ βασιλεὺς πᾶσι τοῖς ἔθνεσι καὶ πάσαις ταῖς χώραις καὶ πᾶσι τοῖς οἰκοῦσιν αὐταῖς· εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη ἐν παντί καιρῷ*, vgl. auch Theodotion 3₉₈ (31) und dann 6₂₅ *Τότε Δαρεῖος ὁ βασιλεὺς ἔγραψεν πᾶσι τοῖς λαοῖς φυλαῖς γλώσσαις τοῖς οἰκοῦσιν ἐν πάσῃ τῇ γῇ· Εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη*². — Als Sender des Briefes wird Petrus genannt. Ein Schwanken hinsichtlich der Person, die hier gemeint ist, ist anders als bei „Jakobus“ oder auch „Judas“ nicht möglich. Der hier genannte Brief-

1. *Πέτρον ἐπιστολή α'* oder *Πέτρον ἐπιστολή πρώτη* **Σ**ACK 13. 31 . . . ; andere noch mehr erweiterte Formen sind *Πέτρον καθολικὴ πρώτη ἐπιστολή* oder *Πέτρον καθολικὴ ἐπιστολή α'*; mannigfache Zusätze charakterisieren weiter den Verfasser als Petrus den Apostel: *Τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρον ἐπιστολή α'*; L hat *Ἐπιστολή καθολικὴ α' τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Πέτρον*. fu der vulg bietet Inc. ejusdem (nämlich sci. Petri) epist. ad gentes prima, pesh hat: es folgt der Brief des Simon Kephäs des Apostels.

2. Zur Frage des antiken und altchristlichen Briefes vgl. G. A. Gerhard, Untersuchungen zur Geschichte des griech. Briefes I 1903; G. Heinrici, Der literarische Charakter der NT. Schriften 1908.

schreiber ist der berühmte Felsenmann Petrus. Daß zu dem Namen Petrus, der allein schon zur unzweideutigen Bezeichnung genügt hätte, noch der Titel „Apostel Jesu Christi“ hinzugefügt wird, könnte, wenn der Brief echt wäre, vielleicht mit Hinweis darauf erklärt werden, daß der Verf. sich bei den ihm persönlich unbekannten Gemeinden mit seiner apostolischen Autorität einführen will (vgl. Keil, Johnstone, Kühf). Unter Voraussetzung seiner Unrechtheit wird man sich daran erinnern, daß die Paulusbrieve fast immer (Ausnahme nur I und II Th) an der Spitze nicht den einfachen Namen des Briefsenders, sondern eine nähere Titelbezeichnung in der Form von ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ oder von δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ tragen, vgl. dann auch die Eingänge von Jak., Jud., II Pt. Es wäre stilwidrig, vielleicht auch unehrerbietig gewesen, Petrus mit seinem schlichten Namen einzuführen, ohne den kurzen und doch so vielsagenden Ehren- und Berufstitel hinzuzufügen.

Als Adressaten erscheint ein sehr weiter Kreis: erwählte Beisassen (ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι) der Diaspora aus einer Reihe kleinasiatischer Gegenden (Landschaften oder Provinzen), die mit Namen aufgezählt werden. Zur Grammatik der Adresse ist zunächst zu bemerken, daß παρεπίδημοις sicher Substantivum (wie 211) und ἐκλεκτοῖς das dazu gehörende Adjektiv (wie 24. 6. 9 I Tim 521) ist. Die Hauptfrage, die schon in der Adresse des Briefes entgegentritt, die aber nicht mit dem von ihr gebotenen Stoffe gelöst werden kann, ist die: welcher Gruppe der frühen Christenheit gehören die Leser an, sind es gewesene Juden oder Heiden? Bei der Beantwortung dieser Frage ist ohne weiteres zuzugeben, daß die Ausdrücke zunächst auf eine Leserschaft zu deuten scheinen, die aus dem Judentume herkommt und mit ihm zusammenhängt. διασπορά ist technischer Ausdruck für das Judentum außerhalb Palästinas, vgl. Joh 7³⁵; Jak 11; LXX Deut 28²⁵, 30⁴; Neh 19 (= II Esr 19); Jud 519; Ps 146²; Jes 49⁶; Jer 157; II Makk 1²⁷. Ebenso ist παρεπίδημοι eine leicht verständliche Bezeichnung für in der Fremde weilende Glieder des jüdischen Volkes. Und das Adjektiv ἐκλεκτοί, an sich eine oft zu belegenden Selbstbenennung des „ausgewählten“ Volkes, hätte hier in seiner Verbindung mit den Bestimmungen von V. 2 den Sinn, aus der größeren Menge der Diasporajuden überhaupt die an Christus gläubigen und durch den Geist geheiligten besonders herauszuheben. Nicht die ganze jüdische Diaspora wird angeredet, sondern nur ein Teil von ihr: die gläubig Gewordenen. Diese Deutung ist von den meisten Kirchenvätern geteilt worden, und ist vom kirchlichen Altertum an die herrschende gewesen. Doch hat sich bei den Lateinern eine bessere Deutung hier und da erhalten, vgl. die oben mitgeteilte Überschrift des Briefes in fu („... ad gentes“). Im 19. Jhrh. setzte sich steigend eine andre, richtigere Auffassung über die Briefempfänger durch, die in ihnen — ob der Brief nun von Petrus ist oder nicht — keine früheren Juden, sondern bekehrte Heiden sieht. Doch ist die ältere Anschauung noch nicht ganz zurückgedrängt, B. Weiß und Kühf stehen zu ihr. Wenn man die Berechtigung der Beweise anerkennt, die zur Annahme heidenchristlicher Leserschaft zwingen (vgl. dazu die Einleitung), dann müssen die Ausdrücke der Zuschrift anders gedeutet werden, als es eben geschehen ist. Und

eine solche andre Auslegung, die die Worte des Textes in übertragener Bedeutung auffaßt, ist sehr wohl möglich. Die Christen haben, in ähnlicher religiöser Lage wie die Juden sich befindend, auch deren Selbstbezeichnungen aufgenommen, meist unmittelbar in der Absicht, den Juden gleichzeitig das Recht zu den Namensführungen abzusprechen. Die Christen sind *ἐκλεκτοί*, sie sind das *γένος ἐκλεκτόν*, (29); in welchem Sinne und in welcher Beziehung der Verfasser die *ἐκλογή* grade an unserer Stelle verstanden wissen will, gibt er selber in V. 2 an. — Die Christen sind *παρεπίδημοι* oder, wie auch öfters gesagt wird, *πάροικοι*, sie sind Fremdlinge, Beisassen, die ohne Bürgerrecht und vorübergehend in den Städten weilen, die sie bewohnen; denn ihr wahres Bürgerrecht ist im Himmel oben, sie sind die Bürger der himmlischen Stadt, des oberen Jerusalem, des künftigen Gottesreiches. Die Belege grade für diese Anschauung und diesen Sprachgebrauch sind zahlreich, vgl. noch in unserm Briefe 1¹⁷ und 2¹¹, dann Phil 3²⁰; Hebr 11¹³; Eph 2¹⁹, die Zuschriften von I Clem, Polyc. Phil., Martyr. Polyc., Dionys. Cor. bei Euseb. K. G. IV 23, 5, Martyr. Lugdun. bei Euseb. V 1, 3 und sehr schön und deutlich Hebr 13¹⁴: οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν, Herm. sim. I 1: Οἴδατε, φησίν, ὅτι ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε ὑμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ· ἡ γὰρ πόλις ὑμῶν μακρὰν ἔστιν ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης usw., Diognetbr. 55: πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἔστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη, vgl. auch noch 68: Χριστιανοὶ παροικοῦσιν ἐν θνητοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι, Orig. c. Cels. III 29 αἱ δὲ τοῦ θεοῦ . . . ἐκκλησίαι, συνεξεταζόμεναι ταῖς ὧν παροικοῦσι δήμων ἐκκλησίαις, ὡς φωστῆρες εἰσιν ἐν κόσμῳ, vgl. auch III 30. So ist die Selbstbezeichnung der Christen als *παρεπίδημοι* und *πάροικοι* reichlich gedeckt. Dabei bezeichnet von den beiden, auch durch die Profanüberlieferung (Schriftsteller, Inschriften) reichlich belegten Ausdrücken im Wortsinne der eine, *παρεπίδημος*, den vorübergehend und gastweise von auswärts gekommenen Fremden, während *πάροικος* der Beisasse ist, der wohl ein Fremder ist und nicht das einheimische Bürgerrecht hat, der aber zu längerem Aufenthalt oder dauernd sich niedergelassen hat und unter dem Schutze der staatlichen Gemeinschaft steht, in deren Gebiet er sich angesiedelt hat, vgl. z. B. deutlich den Gebrauch der beiden Wörter am Eingang von I Clem, wo in der Zuschrift die römische und korinthische Gemeinde je als *παροικοῦσα*, in 1² der von außen gekommene und vorübergehend weilende Fremde (im eigentlichen Sinne, nicht übertragen) als *παρεπιδημίας* bezeichnet wird. Von den angeführten Stellen und den in ihnen niedergelegten Anschauungen aus ist weiter die Bezeichnung der Christen als einer Diaspora ebenfalls leicht verständlich: die Gotteskinder wohnen in der finsternen Welt in der Zerstreuung, erst im künftigen Äon werden sie zusammengebracht werden und im Gottesreiche vor Gottes Angesicht wohnen. Stellen in der altchristlichen Literatur, wo der Ausdruck *διασπορά* von dem zerstreuten Christenvolke gebraucht wird, sind freilich nicht in der Zahl auszutreiben, wie die oben gebrachten Belegstellen zu *παροικεῖν* und *παρεπιδημεῖν*. Doch geht

Jak 1₁ ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ nach der richtigen Auslegung sicher nicht auf Juden oder Judenchristen, sondern auf die Christen schlechthin und zur Sache vgl. Did. 94: ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα δισκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. Und die mancherlei Stellen des ACl., die von Rückkehr und Sammlung der zerstreuten Volksgenossen sprachen, haben die Christen sicher auf ihr eigenes γένος, das wahre, geistliche Israel bezogen, so daß ihnen auch von hier aus die Anschauung von διασπορά geläufig sein mußte. Das Uneigentliche und Bildliche der Adresse, insbesondere der Ausdrücke παρεπιδήμοις und διασπορᾶς folgt weiter daraus, daß 2₁₁ die Fremdlingschaft der Leser als Beweggrund für den eigentümlich christlichen Lebenswandel im Unterschied vom heidnischen angeführt wird, und daß 1₁₇ die ganze irdische Lebenszeit der Christen die Zeit ihrer παροικία heißt (Zahn).

Haben wir so im allgemeinen den nicht schweren Beweis erbracht, daß die Ausdrücke der Zuschrift auch auf heidenchristliche Leserschaft sehr wohl passen, so erübrigt im einzelnen noch die genauere Erklärung des Gefüges und des Sinnes der in den beiden ersten Versen vorliegenden religiösen und geographischen Charakterisierung des Leserkreises. Die Adressaten sind „ausgewählte Beisassen der Diaspora“. Saßt man mit der Minderzahl der Erzeugten Judenchristen als Adressaten des Schreibens, so ist διασπορᾶς partitiver Genitiv: aus der allgemeinen jüdischen Diaspora werden die christusgläubigen Judenchristen herausgehoben und angeredet. Diese Erklärung leidet schon rein sprachlich an der Schwierigkeit, daß διασπορᾶς artifellos ist (doch vgl. das gleich nachher über die Artifellosigkeit von Überschriften Bemerkte). Bei unserer Fassung hingegen muß eine andre Beziehung und Erklärung des Genitivs versucht werden: er ist entweder epegetische Apposition: die ausgewählten Beisassen, die als Diaspora, als zerstreutes Gottesvolk von Pontus usw. vorhanden sind. (So Steiger, Mayerhoff, H. A. Schott, Godet, Hofmann, Keil, v. Soden, Windisch.) Oder der Genitiv ist rein attributiv und qualitativ: διασπορᾶς = διεσπαρμένοις (Zahn). Die beiden Auffassungen, von denen mir die erste die wahrscheinlichere, weil rein sprachlich näherliegende, scheint, berühren sich eng; sie sind darin einig, daß sie beide διασπορᾶς als religiöse Charakteristik der Angeredeten auffassen. — Der Artikel vor ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις fehlt wie der vor διασπορᾶς, weil dadurch das Bildliche und Übertragene der Redeweise stärker hervortritt, vgl. II Joh 1, vor allem aber wird durch das Weglassen des Artikels eine schärfere Hervorhebung der angeführten Eigenschaften erreicht, die Adressaten werden nicht sowohl angegeben als charakterisiert, vgl. I Tim 1₂ Τιμοθέω γνησίω τέκνω = Timotheus, der mein wahres Kind ist, (Blaf, Gramm. § 46, 11, Winer-Schmiedel § 18, 4g. Moulton I S. 82f.). Vielleicht ist aber auch noch daran zu erinnern, daß in Sätzen, die die Eigenschaft von Überschriften haben, der Artikel gern wegfällt, vgl. die Eingänge von Mt, Mk, Apok, und dazu Winer-Schmiedel § 19, 10, Moulton a. a. O. und Hort I Pt S. 15b. Von hier aus würde sich die auffällige Artifellosigkeit im ganzen Eingang (1f.) erklären.

Die Adresse geht nun weiter dazu über, die Gegenden zu nennen, in denen die angeredeten Gläubigen zu suchen sind. Der Kreis ist so weit, daß von vornherein das im eigentlichen Sinne Unbriesliche der vorausgesetzten Lage klar wird. Weite Gegenden von Kleinasien werden aufgezählt. Der Text steht sicher, wenn auch in N* *Ἀσία*, in B* *Βιθυνία* ausgelassen ist. Die Aufzählung bietet mancherlei Schwierigkeiten. Die erste Frage, die sich erhebt, ist die nach der Bedeutung der Namen. Werden durch sie Landschaften oder werden Provinzen bezeichnet? Es ist die nämliche Frage, die auch an andren Stellen des NT. Schwierigkeiten macht, und die sich in Sonderheit bei der Bestimmung der Adressaten von Gal. groß erhebt.

1. Die geographischen Namen der Adresse sind Landschaftsnamen: Pontus und Bithynien im Norden Kleasiens, Galatien der Keltengau um die Städte Ancyra, Pessinus und Tadium, Asien, die alten Landschaften im Westen am Meere, und Kappadocien im Osten gegen die Reichsgrenze hin. Man fragt dann freilich, wo in der Adresse eines Schreibens, das von vornherein einen so weiten Leserkreis ins Auge faßt, die alten Christengemeinden von Phrygien oder Lykaonien bleiben. Und da in der Adresse kein Name genannt wird, der nicht auch zugleich Provinzname ist, so ist es besser, 2. die Namenreihe der Adresse auf die römischen Provinzen zu deuten. Asien ist die Westprovinz, Asia proconsularis, Mysien, Lydien, Karien und Teile von Phrygien umfassend, der Pontus und Bithynien sind die langgestreckte Nordprovinz, Galatien umfaßt außer dem Keltengau noch Pamphylien, Pisidien, Lykaonien, Teile von Phrygien, Kappadocien endlich das alte im Jahre 17 zur römischen Provinz gewordene Königreich an der armenischen Grenze (über die Landschaften und Provinzen Asiens vgl. J. Weiß, Art. Kleinasien in Herzogs Realenzyklopädie X³). Faßt man (mit Zahn, v. Soden u. a.) die Namen in dieser Bedeutung auf, dann erhält man eine Adresse, die die Christen von ganz Kleinasien anredet. Denn der einzige wichtigere Teil des römischen Kleasiens, der ausgelassen ist, ist Cilicien, das durch den hohen Wall des Taurus vom übrigen Kleinasien getrennt ist und sich zum Meere und nach Syrien hin öffnet. Lycien, das auch fehlt, ist an Umfang klein und mag noch wenig Christen gehabt haben.

Ob man aber nun die Bezeichnungen der Adresse als Landschafts- oder als Provinznamen faßt, so bleibt ihre Anordnung auf jeden Fall merkwürdig. Die Aufzählung erfolgt weder in einer westöstlichen (oder umgekehrten), noch in einer süd-nördlichen (oder umgekehrten) Richtung oder in irgendeiner Kombination beider. Mit der nördlichen Küste (Pontus) wird begonnen, dann folgt die Mittelprovinz Galatien, nach ihr das östliche Kappadozien, dann das westliche Asien und mit Bithynien wird zur nördlichen Küste zurückgesprungen. Höchst sonderbar ist insbesondere noch, daß Pontus und Bithynien von einander getrennt werden. Und das ist besonders dann sehr merkwürdig, wenn man in der Adresse die Provinzen Kleasiens findet. Denn unter Augustus wurde Bithynia-Pontus zu einer einzigen prokonsularischen Provinz vereinigt. Für die eigenartige Aufzählung gibt es keine zureichende Erklärung. Die alte Erklärung von Bengel: *quinque provincias nominat eo*

ordine, quo occurrebant scribenti ex oriente (so auch Wettstein II 698 und Kühn), die von der Anschauung ausgeht, der Brief sei von Petrus aus Babylon am Euphrat (5¹³) geschrieben, erklärt keineswegs die Reihenfolge, ja nicht einmal ihren Anfang, „denn der von Babylon nach Kleinasien Blickende oder Reisende hatte Kappadocien näher als Pontus“. Und der durch v. Soden unternommene Versuch, die Reihenfolge historisch zu erklären, mutet dem Verfasser zuviel Kenntnis und Berücksichtigung der römischen Provinzialgeschichte zu.

In allen kleinasiatischen Provinzen (und die Sache ändert sich nicht, wenn die Namen die Landschaften bedeuten) können wir zu der Zeit, wo der Brief entstand, schon einen sicheren, zum Teil auch schon einen alten Bestand von Gemeinden annehmen. Für Asien und Galatien ist an die paulinische Mission zu erinnern, in Pontus und Bithynien hat im Jahre 112 der Statthalter Plinius das Christentum in sehr starker Verbreitung angetroffen, und er hat dort Leute vorgefunden, die bereits vor 20 Jahren dem Christentum, dem sie angehört hatten, wieder den Rücken zugewendet hatten (Plin. ep. X 96, 6). Und nach Kappadocien mag noch vor Ende des 1. Jhrh. das Christentum von Galatien oder von Pontus aus gedrungen sein.

V. 2. Die in diesem V. auftretenden Näherbestimmungen gehören sachlich zu der V. 1 angewendeten Bezeichnung der Adressaten, also zu *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις* Zu übersetzen und zu paraphrasieren ist: an jene, die es (nämlich auserwählte Beisassen der Diaspora) geworden sind nach dem Ratschluß Gottes des Vaters Sprachlich genau wäre die Verbindung der Modalitätsbestimmungen von V. 2 mit *ἐκλεκτοῖς*, und neben diesem Adjektiv müßten sie stehen, wenn sie bereits in V. 1 vorkämen. Daß sie im Nachhinein stehend, doch möglich sind, ist ein Zeichen dafür, wie eng für den Verf. die Begriffe *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασποράς* zusammenhängen. Das in der Zerstreuung der asiatischen Provinzen lebende erwählte Gottesvolk ist erwählt *κατὰ* . . . *ἐν* . . . *εἰς*. Der kunstvolle Wechsel der Präpositionen setzt Geläufigkeit in ihrem Gebrauche, einen ausgebildeten Stil voraus, vgl. sogleich VV. 3 und 4 die Näherbestimmungen zu *ἀναγεννήσας*: *κατὰ* . . *εἰς* . . *δι'* . . *εἰς* oder auch das *ἐν* . . *διὰ* . . *εἰς* in V. 5. Die präpositionale Näherbestimmung von V. 2 ist dreifach abgestuft, und ihre einzelnen Glieder sind mit den Gliedern der göttlichen Dreieit in Verbindung gebracht.

1. *Κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός* sind die Christen das erwählte Gottesvolk. Enge Wort- und Sachparallele ist Röm 8²⁹, vgl. auch 11². Für das, was *πρόγνωσις* (oder *προγινώσκειν*) hier ist, haben wir keinen genau entsprechenden Ausdruck in der Sprache der religiösen Erbauung oder der Dogmatik. Denn *προγινώσκειν* ist mehr als „vorauswissen“ und weniger als „vorherbestimmen“, was *προορίζεσθαι* ist. Am besten übersetzt man *προγινώσκειν* hier mit „vorherwählen“, *πρόγνωσις* also mit „Vorauswahl“. Gemeint ist, daß Gott die Christen, längst ehe sie ins Leben traten, also vor aller Zeit, als seinen Teil, als Erwählte erkannt hat; dies *προγινώσκειν* ist kein bloßes Vorauswissen, — denn ein solches Vorauswissen hat Gott ja von allen Menschen — sondern aus dem Vorherwählen entwickelt sich, wie die

Reihe in Röm 8^{29f.} zeigt, das προορίζεσθαι, das καλεῖν, das δικαιοῦν, das δοξάζειν. Gott wird als θεὸς πατὴρ bezeichnet, wohl sicher ein Ausdruck der feierlich gehobenen, liturgischen Sprache. Die Formeln der Briefeingänge, auch andere Stellen gehobener Sprache zeigen die gleiche Zusammenstellung, meist freilich mit Hinzufügung von ἡμῶν. Wenn dies auch hier fehlt, so ist doch kein Zweifel möglich, daß Gott πατὴρ zugenannt wird, nicht weil er Vater Jesu Christi oder der Vater aller Menschen ist, sondern weil er der Vater der ἐκλεκτοί, der Christen, ist, weil er es ist, der sie vorhererkannt hat. Mit den Worten κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς ist die Norm angegeben, nach der die Erwählung erfolgt: die Christen sind erkorenes Gottesvolk gemäß göttlichem Vorherwissen. Tatsächlich und dem Sinne nach wird durch die Näherbezeichnung κατὰ κτλ. der tiefste Grund der ἐκλογή angegeben: die Christen sind Erwählte, weil Gott sie dazu ausersehen hat, vgl. noch τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν Röm 8²⁸.

2. Das Mittel, durch das die Aussonderung der Christen zu erwählten Beisassen erfolgt, wird mit ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος bezeichnet. Da θεοῦ πατρὸς sicher subjektiver Genitiv ist, da Ἰησοῦ Χριστοῦ neben ἑαντισμὸν αἵματος auch nicht anders gefaßt werden kann, so ist πνεύματος ebenfalls Gen. subj. Das Substantiv ἁγιασμός hat wie die andern entsprechend gebildeten Substantive tätigen Sinn: Heiligungsakt, und der daneben stehende subjektive Genitiv kennzeichnet den Heiligungsakt als einen, der vom Geiste ausgeht. Der ἁγιασμός, die Handlung des ἁγιάζειν, des Heiligens und Weihens, bezeichnet das Herausheben aus der Sphäre des Profanen, Gewöhnlichen und Ungöttlichen. Diese Weihe wird durch den Geist vorgenommen, er ist es, der die Christen zum Eigentume Gottes stempelt. Auf die Frage, wann dieser Akt der Aussonderung durch den Geist stattfindet, wann der Christ, mit dem Geiste begabt, ein Ausgesonderter und Geweihter wird, hat wohl die Antwort im Sinne des Verf. und überhaupt im Sinne des alten Christentums zu lauten: in der Stunde der Taufe. Es wird also hier der Blick auf die Verwirklichung der christlichen ἐκλογή gelenkt; diese ἐκλογή ist begründet im letzten Grunde in der Wahl Gottes, sie vollzieht sich und verwirklicht sich in der Heiligung, der Aussonderung, die der Geist Gottes den Gläubigen zuteil werden läßt. Denn er ist es, der sie heraushebt, zeichnet, „siegelt“ in der Stunde, wo er über sie fährt.

3. Die in Gottes Vorherwissen und =wollen begründete, durch die Geistesheiligung sich verwirklichende ἐκλογή hat endlich noch einen Zweck, der mit der durch εἰς eingeführten Bestimmung angegeben wird. Im Unterschied von den beiden vorangehenden Modalitätsbestimmungen ist diese dritte zweigliedrig. Die Bestimmung des ersten Gliedes macht Schwierigkeit. Es fragt sich zunächst, ob der Genitiv Ἰησοῦ Χριστοῦ auch zu ὑπακοήν gehört (Hofmann, Schott, Gunkel). Das wäre von vornherein zu erwarten. Aber dann wäre Ἰησοῦ Χριστοῦ, das neben αἵματος stehend nur ein subjektiver Genitiv sein kann, zugleich auch, mit ὑπακοήν verknüpft, ein objektiver Genitiv, und diese wechselnde Beziehung anzunehmen, ist schwer möglich. Der gleiche Einwand gilt, wenn man nicht bloß Ἰησοῦ Χριστοῦ, sondern αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ

als den zu *ὑπακοήν* und *ζαντισμόν* gehörenden Genitiv ansieht. So muß *ὑπακοήν* absolut gefaßt werden, wie es auch in V. 14 absolut steht. Die dort vorkommende Bezeichnung der Christen als *τέκνα ὑπακοῆς* erleichtert auch die Beantwortung der Frage, was *ὑπακοή* hier bedeute. Der „Gehorsam“, zu dem die Christen berufen sind, ist das ergebene und zum Aufnehmen der Gnade bereite Hinhorchen auf Gott oder Christus, der Glaubensgehorsam, aus dem erst später, wie 1¹⁴ und 2² zeigen, das rechte sittliche Verhalten, der Lebensgehorsam hervorgeht. (Anders Hofmann, Schott, de Wette, Pfleiderer, Sieffert, Seeberg u. a., die *ὑπακοή* auf das sittliche Verhalten oder auf Glauben und sittliches Verhalten deuten.) Wem die *ὑπακοή* geleistet wird, sagt der Verf. nicht ausdrücklich. Aber nach dem Zusammenhange, den die Reihenfolge: *πατήρ* — *πνεῦμα* — *Ἰησοῦς Χριστός* gibt, muß eher an Christus als an Gott als den Gegenstand der *ὑπακοή* gedacht werden. Zu dieser Verbindung vgl. noch II Kor 10⁵ und zu dem Gebrauche von *ὑπακοή* an unserer Stelle vgl. den paulinischen Gebrauch von *ὑπακοή* (*πίστεως*) Röm 1⁵, 6¹⁶, 15¹⁸, 16²⁶ oder *ὑπακούειν* Röm 6¹⁷ II Th 1⁸. — Um gehorsam hinzuhorchen, sind die Christen erwählt. Es ist das die subjektive Beschaffenheit, die auf ihrer, der menschlichen Seite da sein muß. Und von Christus her kommt dann die Blutbesprengung. Auch zu ihr sind die Gläubigen berufen. Denen, die Gott vorhererkannt, die der Geist geheiligt hat, die mit seinen Ohren aufgehört und Glaubensgehorsam gezeigt haben, wird die Sündenvergebung zuteil, die Jesus Christus mit seinem Tode bewirkt hat. Denn darauf kommt die Verbindung *ἐκλεκτοὶ . . . εἰς ζαντισμόν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* heraus. — Der Ausdruck und der Ritus des Blutbesprengens kommt im AT. nur selten vor: Ex 24⁸ die Bundesweihe; Ex 29^{20f.} die Priesterweihe; Lev 14¹⁴ die Reinigung der Ausfägigen. Von diesen Stellen, die übrigens den Ausdruck *ζαντίζειν* oder *ζαντισμός* nicht gebrauchen, kommt als Parallele zu V. 2 höchstens die zuerst angeführte, Ex 24⁸, in Betracht, und man hat oft daran gedacht, daß hier die Bundesweihe den Typus der Anschauung und des Ausdruckes abgegeben habe: wie durch Blutbesprengung Israel in den alten Bund mit Gott aufgenommen wurde, so wurden die Erwählten durch Blutbesprengung in den neuen Bund aufgenommen. Hbr 9^{20—22} beweist, daß die Blutbesprengung beim Bundeschluß als ein entsühnender Ritus aufgefaßt wurde und in christlichen Kreisen mit dem blutigen Tode Jesu und seiner sühnenden Kraft zusammengestellt wurde. Die Berücksichtigung des Hbr-Briefes und seiner Aussagen hat aber weiter auch an den Ritus des Versöhnungstages denken lassen; Hbr 10¹⁹ wird die Blutausgießung dieses Tages in Parallele zur Blutausgießung Jesu gestellt, und das Opfer des Versöhnungstages hat unzweifelhaft und offenkundig einen sühnenden Zweck; Hbr 10²² wird auch im engsten Zusammenhange mit der oben angeführten Stelle von den Gläubigen gesagt: *ζεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς*. — Es ist aber fraglich, ob hier überhaupt eine deutliche und bewußte Anspielung auf ATliche Riten und Sühnegebräuche vorliegt. Weiter: wenn auch der Verf. sich in ATlichen und, was noch wichtiger ist, in zeitgenössischen jüdischen Anschauungen über Opfer, Blut und

Sühneritus auskennt, so brauchen doch die hellenistischen, heidenchristlichen Leser des Briefes diese Anschauungen nicht gekannt zu haben. Und sie werden doch den Sinn und die Stimmung der vorliegenden Stelle richtig nachgefühlt haben: daß nämlich Jesu Tod ein Opfer sei und daß sein Blut die Sünden tilge.

Uralte, ihrem ursprünglichen Sinne nach gar nicht mehr bekannte Blut- und Opfer-riten sind in der Welt damals eine lebendige und wohlbekannte Übung jedes Gottesdienstes gewesen. In der Zeit des Synkretismus, in die auch die erste machtvolle Ausbreitung des Urchristentums fällt, ist zu festgewurzelter und von den Urvätern her überkommenem Blutglauben und -brauch der Mittelmeerländer noch aus dem Osten die mit vielen Opfer- und Blutbräuchen durchsetzte Frömmigkeit der Mysterien gekommen: „als mit der sinkenden Kultur des Altertums die orientalischen Dienste überhand nahmen, wird die Bluttaufe wieder eins der wichtigsten Reinigungsmittel“ (Gruppe, Griechische Mythologie, S. 891 Anmerkung). Grade der mit vielen barbarischen, halbzivilisierten Elementen durchsetzten Kultur Kleasiens waren die oft finsternen Blutbräuche der orientalischen Religionen bekannt. Es sei hier nur auf die im taurobolium der Kaiserzeit auch den Westen erreichende, von der Spiritualisierenden Theologie der Mysterien geistig, auf Reinigung und Wiedergeburt gedeuteten Bluttaufe hingewiesen: „Der barbarische Brauch, auf einen in einer Grube verborgenen Mysterien das Blut eines Opfertieres herabrinnen zu lassen, welches auf dem jene Grube bedeckenden durchlöchernten Bretterboden geschlachtet wurde, war vermutlich in Asien in uralter Zeit heimisch“ (Cumont, Die Mysterien des Mithra, übersetzt von Gehrich, 1903, S. 136). Wie fest die Anschauungen vom Blutopfer und von der sühnenden Kraft des Blutes auch heute noch auf dem Boden haften, den die durch Islam und orientalisches Christentum wenig erzogenen Semiten innehaben, hat neuerdings in schöner Darstellung Curtiß gezeigt, vgl. Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, deutsche Ausgabe, Epz. 1903, Kap. 24: Die Bedeutung des Opfers. Nach den Beobachtungen von Curtiß ist das Entscheidende beim semitischen Opfer nicht die Mahlgemeinschaft, wie W. Robertson Smith u. a. behauptet hatten, sondern das Hervorbrechenslassen des Blutes. Und die Vorstellung vom stellvertretenden Tode hat Curtiß in schönen Beispielen nachweisen können; vgl. z. B. S. 258: „Ein Weib von der zu den Nê'um-Arabern gehörigen Horde der Sejjid am Hidschâne-See sagte: „Man nimmt ein Schaf und läßt es um das Bett des Kranken herumgehen mit den Worten: „O Herr, nimm dieses Fedu hin statt des Kranken.“ Und zu Fik wurde mir geradezu gesagt: „Einer erlöste alle, und das Blut des einen wurde den andern zur Genesung!“ Auf einem Boden, wo von altersher die Vorstellung festgewurzelt war, daß Blut ein ganz besonderer Saft sei, in dem die Kraft und das Leben des Gott und Mensch mit einander versöhnenden und vereinigenden Opfers stecke, waren Ausagen, wie sie die Christen vom sühnenden und reinigenden Opferblute Jesu gebrauchten, leicht verständlich und wurden gern aufgenommen. Die Christen hatten kein Opfer mehr, keinen Brauch, der wirklich diesen Namen tragen konnte. Aber auf den verschiedensten Linien und sehr bald ist die festgewurzelte und weitverzweigte Opfervorstellung ins Christentum gedrungen: das Leben, die Gebete, die guten Werke der Christen sind ihre Opfer, das Abendmahl ist als Opfer der Gemeinde gedeutet worden — eine sehr wichtige und folgenschwere Entwicklung. Und Jesu blutiger Tod, die Kraft seines Todes wurde in den großen Zusammenhang der Opfervorstellungen gebracht: sein Blut als das des geschlachteten Opfers reinigt den, der zu ihm gehört, von der Sünde. Man kann das ganze NT. durchgehen, und man findet fast in jeder Schrift diese Anschauung ausgesprochen. Und sie tritt in einer Form auf, aus der klar wird, daß hier vertraute Vorstellungen vorliegen, die nicht erst lange und ausführlich erklärt zu werden brauchen. Daß Blut sühnt und daß Sünde durch Blut gesühnt werden muß, ist den alten Christen selbstverständliche Anschauung, die sie aus ihrem Vorleben mitbringen, und die sie bei ihrer Umwelt, Heiden und Juden, lebendig vor Augen haben. Der Satz Hebr 922 *χωρίς αιματεκχυσias ου γινεται ἄφεσις* galt in der

Welt damals allgemein, und Juden und Heiden mußten ihm zustimmen. Für uns ist der Gedanke: Jesu Blut tilgt die Sünden, ein Problem geworden, und wir suchen nach ganz anderen Gedankenreihen, die uns die Bedeutung des Todes Jesu für unser religiöses und ethisches Empfinden klar machen sollen, aber das antike Bewußtsein sieht in dem Satze, daß für die Sünden ein Tod erfolgen muß, und daß Blut die Sünden tilgt, kein Problem. Vgl. noch Siebig, Jesu Blut, ein Geheimnis? 1906. —

Die Aufzählung der Dreieit: Vater, Geist, Jesus Christus ist eine der in der urchristlichen Literatur mehrfach erscheinenden triadischen Formeln. Von der Trinitätslehre im Sinne der späteren griechischen Dogmatik ist hier und bei den andern Zusammenstellungen noch keine Rede. Unter den Stellen des NT., die triadische Formeln aufweisen, sind in erster Linie zwei sehr bekannte zu nennen: Der Taufbefehl von Mt 28¹⁹ und der Schlußwunsch von II Kor (13¹³); vgl. dann weiter noch im NT. I Kor 12⁴⁻⁶, II Th 2^{13f.}, Eph 4⁴⁻⁶, Act 2³³, Jud 20f. wo die drei, Gott, Christus und der Geist, innerhalb des nämlichen Zusammenhanges genannt werden, doch ist die Zusammenordnung an diesen Orten meist nicht so deutlich wie in Mt 28¹⁹, II Kor 13¹³ und I Petr 1^{1f.} Sehr klar sind aber einige Stellen und Formeln der nichtkanonischen urchristlichen Literatur. Die trinitarischen Taufformeln kommen hier in erster Reihe in Betracht: Did 7¹: ταῦτα πάντα προεπιόντες, βαπτίζετε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος; Justin Apol. I 61³: ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται; auch das Taufsymbol mit seiner Dreiteilung ist hier noch zu erwähnen. Außerhalb der Verbindung mit dem Taufritus stehen je zwei Stellen in I Clem und bei Ign; I Clem 46⁶: ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς; 58²: ζῆ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῆ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . Ign. Eph 9¹: . . . ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν σταυρός, σχοινίον χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ; Magn 13²: ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἑνωσῶς ἡ σαρκική τε καὶ πνευματική. Neben diese triadischen Formeln, die Gott, Jesus, den Geist nebeneinanderordnen, sind noch als sehr bemerkenswert alte triadische Zusammenstellungen von Gott, Jesus, Engeln zu verzeichnen; Cl 9²⁶: ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμὸς λόγους, τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων; I Tim 5²¹: διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων, ἵνα ταῦτα φυλάξῃς χωρὶς προκρίματος; und am merkwürdigsten und ausführlichsten die liturgisch-feierliche Formel Apf 1^{4f.}: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ ὦν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπὶ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ, καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλείων τῆς γῆς. — Woher stammen die triadischen Formeln, die schon in so früher Zeit und in so weiter Verbreitung im Christentum auftreten, wo doch an die Trinitätslehre, an Dreieinigkeit und dreifache Entfaltung des einen göttlichen Wesens noch nicht gedacht wird? Diese Frage ist noch nicht gelöst, wird vielleicht mit Sicherheit, nämlich so, daß man auf ein ganz bestimmtes formengebendes religionsgeschichtliches Vorbild hinweisen könnte, niemals zu lösen sein. Man kann hindeuten auf die sicher sehr alte Sitte des dreimaligen Eintauchens bei der Taufe. Der vorchristliche, weit verbreitete Brauch, die eingewurzelte Vorstellung, daß für die religiösen, vor allem die reinigenden (lustralen) Handlungen die Dreizahl unerläßlich sei, hat hier auf den christlichen Brauch, der ursprünglich wohl nur ein einmaliges Eintauchen auf den Namen Jesu kannte, bald und sicher eingewirkt (vgl. dazu Usener, Dreieit. Ein Versuch mythologischer Zahlenlehre, Rheinisches Museum, Bd. 58, 1903). Aber man kann die Anwendung der triadischen Formel nicht aus dem Taufbrauche herleiten, weil der größte Teil der angeführten Formeln gar nicht im Zusammenhang mit der Taufe steht, und weil gerade Paulus, für uns der erste, der die triadische Formel hat, nur die Taufe auf den Namen Jesu kennt. Man hat nun weiter versucht, aus fremden, vorchristlichen mythologischen Systemen die An-

wendung der dreieggliederten Formeln zu erklären. Babylonische, persische, ägyptische, auch buddhistische Vorbilder sind herangezogen worden. In babylonischen Beschwörungstexten wird Ea, Marduk und der Feuergott Gibil (auch Girru oder Mustu) oft zusammengestellt, auch erscheint der Feuergott oft als Fürsprecher (Paraklet), und im NT. stehen Feuer und Geist in engster Beziehung (Täuferpredigt, Pfingstgeschichte), vgl. zu dieser Analogie Zimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesverehrung 1896, auch Archiv f. Rel. Wiss. 1899, 175, 1 und Keilinschriften und AT.³ 1903, S. 418f. 440. Aber Feuererscheinungen sind nach israelitischer Vorstellung mit allen Gotteserscheinungen verknüpft, und der „Fürsprecher“ ist im NT., wo er ja nur bei Johannes vorkommt, zuerst und vor allem Jesus und nicht der Geist, vgl. I Joh 21 und Ev. Joh 14¹⁶ (ἄλλον). Auch die persische Dreieheit: Ormuzd, Mithra und das Feuer (Zimmern, Keilinschriften u. AT. 419), bietet keine Erklärung für das Auftreten der christlichen Dreieheit, und im Mithrasdienste sind die beiden rätselhaft benannten Begleiter des Mithras, Cautes und Cautopates, ursprünglich Verdoppelungen, Beinamen, des Mithras. Gegen die ägyptische Göttertrias: Osiris, Isis, Horus erhebt sich der Einwand, daß in der christlichen triadischen Formel keine weibliche Größe erscheint, und daß wir auf dem Boden des griechisch redenden Christentums kein Nachwirken der semitischen Anschauung und Sprache erkennen können, wonach die ruach Femininum und die Mutter Jesu ist (Fragment des Hebr.-Evangeliums bei Orig., Hom. in Jerem. XV 4). Die sehr alte dreigliedrige buddhistische Formel, die Buddha, Gelehrte (Lehre) und Gemeinschaft zusammenordnet, und die das Glaubensbekenntnis darstellt, durch das sich der Einzelne als Anhänger der „Lehre“ bekennet, kann höchstens als Parallele, niemals aber als wirkendes Vorbild in Betracht kommen. Die Formel lautet: Zum Buddha nehme ich meine Zuflucht; zur Lehre nehme ich meine Zuflucht, zur Mönchsgemeinde nehme ich meine Zuflucht (vgl. zu dieser Formel, die auch noch in dreifacher Wiederholung erscheint: Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von Bertholet, S. 295 und Oldenberg, Buddha, S. 395f.). Da auf dem Boden jüdischer Religion keine entsprechende Dreieheit nachzuweisen ist, so muß die Frage, von wo her die triadischen Formeln des ältesten Christentums entlehnt sein könnten, offen bleiben. In allen Religionen, in allen Kulturen tritt seit alter Zeit die Dreizahl als besonders heilige Zahl entgegen. Dieser Hinweis genügt vielleicht vollständig, um die Übernahme der Dreierform zu erklären. Die Übernahme der Form — denn der Inhalt ist durch Gott-Vater, durch Pneuma und vor allem durch Jesus Christus als christlich im engsten Sinne erwiesen. Wenn in feierlichen liturgischen Formeln, bei Schwur-, Mahn-, Segens- und Bekenntnisformeln, in der erbaulichen Sprache — und unter diese Kategorien fallen die oben angeführten Stellen, fällt auch der feierliche Eingang unseres Briefes — drei religiöse Größen erster Bedeutung zu nennen waren, dann mußten die alten Christen Gott, Christus und den Geist nennen — von Anfang an, noch ehe die „höhere“ Christologie und das Trinitätsdogma ausgebildet waren. (Zur Literatur vgl. noch Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT. 1909, S. 158 ff. und zur Sache Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenslichkeit 1905, S. 46 ff.).

Das Votum *χαρίς ὑμῖν καὶ εὐχήνη πληθυνθείη* weicht vom *ἔσπας* der an der gleichen Stelle bei den Paulusbriefen vorkommenden Wünsche durch die Hinzufügung des Verbums ab; vgl. aber zum *ἔσπας* von I Pt noch die Eingänge von Jud und II Pt, weiter den Eingang der schon oben erwähnten Briefe Da 3⁹⁸ (31) in LXX und bei Theodotion: *εὐχήνη ὑμῖν πληθυνθείη* und 4³⁴ LXX *εὐχήνη ὑμῖν πληθυνθείη ἐν παντί καιρῷ*, ferner Da 6²⁵, Theodotion *εὐχήνη ὑμῖν πληθυνθείη*. Es ist sicherlich semitischer Einfluß, wenn wir in den altchristlichen Briefeingängen dem uralten und im Oriente noch heute so allgemein verbreiteten Friedenswunsch begegnen; vgl. den Salamgruß noch an andern nichtbrieflichen Stellen des NT., Mt 10^{12f.}; Łf 10⁵; Joh 20^{19. 21. 26}. Und *χαρίς*, der zweite Bestandteil des Grußes hängt sicher

mit der griechischen Grußformel *χαίρειν* zusammen. Die bei Paulus zuerst nachweisbare Eingangsgrußformel *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* stellt also, wie schon oft gesagt wurde, eine Verbindung von Hellenischem und Orientalischem dar. Nur sind beide Ausdrücke *χάρις* und *εἰρήνη* in der christlichen Sprache religiös gefaßt. Das ist bei Paulus klar, weil er zu *χάρις* (*ἐλεος*) καὶ *εἰρήνη* fast immer ausdrückliche Zusätze macht, die den Typus *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* haben. Und da der Stil der nachpaulinischen christlichen Briefliteratur sicher von Paulus abhängig ist, und da überhaupt *χάρις* gar nicht anders als religiös gefaßt werden kann, so muß auch zu IPt 12 die Frage nach der religiösen Bedeutung der Grußworte aufgeworfen werden. *χάρις* ist die allumfassende Gnadengesinnung Gottes; ihr entspricht auf menschlicher Seite die *εἰρήνη*, die aber nicht einfachhin der Gegensatz zu Krieg und überhaupt zu wirren, bedrückenden äußeren Verhältnissen ist, sondern die innere Grundstimmung der Seelenruhe, das religiöse Gut des Seelenfriedens, die Stimmung dessen, der sich in der göttlichen Gnade geborgen weiß. Göttliche Gnade und die innere Seelenruhe sind bereits der Besitz der Gläubigen und werden als solcher vorausgesetzt. Was den angeredeten Christenkreisen gewünscht wird, ist die Mehrung des Besitzes.

Mit starken, kurzen Worten kommen gleich in den Worten der Zuschrift religiöse Gedanken und Gefühle zum Ausdruck, die unter den Christen damals weit verbreitet, Gemeingut bei ihnen waren. Deswegen können sie auch in so knapper Form vorgebracht werden. Die Leser wissen, worum es sich handelt, wenn von der Erwählung, der Zerstreuung, der Fremdlingchaft, von Gottes ewigem Ratschluß, der Heiligung des Geistes, der Besprengung mit dem sühnenden Opferblute Jesu gesprochen wird. Gedanken und Stimmungen, die bereits Paulus in die Gemeinden gebracht hat, werden hier angeschlagen und in feierlich-formelhaften, liturgischen Worten gebracht. Das starke Kontrastbild, das die urchristliche Frömmigkeit sonst zeigt, tritt auch hier in die Erscheinung. Gott und die Welt stehen im Gegensatz zu einander. Der gegenwärtige Weltlauf ist unter der Herrschaft des Satans, der umhergeht wie ein brüllender Löwe, erst die kommende Welt ist im Einklang mit Gott. Aber aus der Welt der Verderbnis hat Gott eine kleine Schar von Getreuen erwählt, die er durch den Geist geheiligt, durch Christi Blut entsühnt hat. In der ihnen nicht wesenstverwandten Welt wohnen sie wie in der Fremde, sie sind in der Zerstreuung, und die Stadt, in der sie Bürgerrecht haben und nach der sie sich sehnen, ist jetzt noch fern von ihnen. Aber sie kommen sicher dahin, und ihre Herrlichkeit wird offenbar werden. Hat sie doch Gott vor aller Zeit bereits ausgewählt, um sie am Ende der Zeiten zu retten, und Gottes Ratschluß kann niemand vereiteln. Im künftigen Reiche, das die Ankunft des herabsteigenden Herrn aus dem Himmel bringen wird, werden die Christen in Herrlichkeit und Einigkeit beieinander wohnen. Die Erwartung des Endes, die auf dem Bewußtsein des Gegensatzes zwischen dieser und der himmlischen Welt stand, das Gefühl, geborgen zu sein und zu den Erwählten zu gehören, tritt uns bei Paulus als seine persönliche Stimmung und in seinen Gemeinden als das Erbe seiner großen lebenerweckenden Persönlichkeit entgegen. Sie

hat in der nachapostolischen Zeit in den Gemeinden angehalten. Gerade I Petr ist ein Zeuge dafür.

A. Erster Hauptteil 1, 3 – 2, 10.

Das große Gut der Christen, die sichere Hoffnung auf die Rettung, und die große Verpflichtung, solchem Gute entsprechend heilig zu wandeln.

Wie schon diese Überschrift andeuten soll, zerfällt der erste Hauptteil in zwei Unterteile, von denen der erste 1, 3 – 12 umfaßt; er handelt von der großen, den Gläubigen geschenkten Gabe, der sicheren Hoffnung auf das ihnen in Aussicht stehende Heil. Der zweite Unterteil ist 1, 13 – 2, 10, und er schärft die Verpflichtung zu dem der Gabe entsprechenden heiligen Leben ein. Der erste der beiden Unterteile ist in seiner Allgemeinheit und in seiner Gesamtstimmung zugleich eine Einleitung zum ganzen Briefe. Wie Paulus seine Briefe mit einem Preise Gottes für den Zustand der angeredeten Leser beginnt, so setzt auch unser Schreiben mit Lob und Dank an den gnädigen Gott für seine hohen Gaben ein.

1. 1, 3 – 12. Dank an Gott, der den Erwählten und Wiedergeborenen das große Gut der lebendigen Hoffnung, die Rettung ihrer Seelen geschenkt hat.

Mit einem vollen, freudigen Durklange hebt der Brief an. Der ganze Abschnitt bildet ein einziges kunstvolles Satz Ganzes. Wie schon oben kurz erwähnt, kommen die Paulusbriefe in erster Linie als Vorbilder für diesen erhebenden Briefeingang in Betracht. Bei Paulus ist der Lobpreis Gottes, der Dank an ihn für den guten Zustand der Leser die stehende Form des Einganges der Gemeindebriefe, die nur am Anfang von Gal – aus leicht erkennbarem Grunde – und am Anfang von II Kor fehlt – wo indes die Lobpreisformel *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* keineswegs vermisst wird und nur der Gegenstand des Dankes ein anderer ist als bei den übrigen Paulusbriefen. Wenn man nun weiter beachtet, daß außer den paulinischen Gemeindebriefen auch II Tim, Philem, weiter Jak, I Pt, II Pt, I Joh (14), II Joh, III Joh, I Clem (12–28), Barn und die gesamten Briefe des Ignatius samt dem Philipperbriefe des Polikarp mit dem Ausdruck von Dank, Dankgebet oder einfachem Lobe der Angeredeten beginnen, dann kann man sehr wohl von einem gewissen Stilgesetz des altchristlichen Briefes reden, nach dem die Briefe, so Ernstes und auch Bitteres sie manchmal zu sagen haben (I und II Kor, I Clem, III Joh), doch immer mit einer verbindlichen, lobenden oder Gott dankenden Aussage beginnen. Auf die Frage, woher diese feste Form kommt, kann man zunächst auf die Paulusbriefe hinweisen, die von der gesamten, eben aufgezählten nichtpaulinischen Briefliteratur vorausgesetzt werden, und die auf diesem Punkte, mit ihren Briefeingängen formengebend gewirkt haben könnten. Die erhaltenen Papyrusbriefe zeigen aber, daß der antike Privatbrief jener Zeit den verbindlichen Briefeingang sehr wohl kannte, und auch die Dankagung oder Fürbitte an die Götter für Gesundheit und Heil der Leser kommt öfters vor, vgl. in Privatbriefen der Ptolemäerzeit (Witkowski, *Epistulae privatae Graecae quae in*

papyris aetatis Lagidarum servantur 1906) den oft wiederkehrenden Typus des Einganges: *εἰ ἐρωμένῳ σοι τὰλλα κατὰ λόγον ἀπαντᾷ, εἴη ἂν, ὥς βούλομαι, καὶ αὐτὸς ὑγίαινον* . . . (σου διαπαντὸς μνείαν ποιούμενος) oder die in Briefen der Kaiserzeit oftmals anzutreffende Eingangsformel: *πρὸ μὲν πάντων εὐχομαι σε ὑγαίνειν καὶ τὸ προσκύνημά σου ποιῶ καθ' ἡμέραν παρὰ τῷ κυρίῳ Σαράπιδι* (Beispiele in der Briefsammlung bei Deißmann, Sicht vom Osten, 2. 3. 1909, 103ff.). In dem bei Euseb, Praep. evang. IX 34 erhaltenen gefälschten Briefe des Suron (Hiram) an Salomo, den Eupolemos von Alexandrien (um 150 v. Chr.) in seinem Geschichtswerk hatte, lautet der Eingang: *Σούρων Σολομῶν βασιλεῖ χαίρειν. Εὐλογητὸς ὁ θεός, ὃς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἔκτισεν, ὃς εἴλετο ἄνθρωπον χρηστὸν ἐκ χρηστοῦ ἀνδρός.*

Auf den Eingang von I Pt hat das Vorbild der Paulusbriefe sicher unmittelbar eingewirkt. Das zeigt im Einzelnen der Wortlaut des einführenden Lobpreises. **V. 3.** Die Formel *εὐλογητὸς ὁ θεός καὶ πατήρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ.* (mit folgendem Artikel und Partizipium) findet sich genau so an der entsprechenden Stelle von II Kor (13) und Eph (13). Sie ist mit *ἔστιν* oder *εἴη* zu ergänzen und wird schon bei Paulus liturgischen Ursprungs sein: das in der liturgischen Sprache des Judentums so oft wiederkehrend *יהוה* (auf Gott bezogen) wird im Griechischen (LXX) mit *εὐλογητός* übersetzt und die Formeln: gepriesen sei Gott (der Herr Israels), der . . . oder gepriesen seist du, Gott, der . . . kommen im AT. und in der Liturgie der Synagoge oft genug vor, vgl. außer z. B. LXX Ps 67²⁰, 71¹⁸, 105⁴⁸ . . . — aber auch schon Gen 9²⁶ — noch das Schmone-Esre, das Hauptgebet der Juden, das jeder Jude dreimal täglich zu beten hat und das seine gegenwärtige Gestalt sicher noch vor Ende des 1. Jhrh. erhalten hat, während seine Grundlage noch bedeutend älter ist: gelobet seist du, Herr . . . ist das stete Kehrwort dieser 18 Danksgivinge — Berachoth — (Text in jedem jüdischen Gebetbuch und abgedruckt auch bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II § 27; hebräischer Text bei Staerk, Altjüdische liturgische Gebete in Siegmans Kleinen Texten h. 58).

Die Worte *ὁ θεός καὶ πατήρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* gehören eng zusammen, so daß der Genitiv wohl auch auf *ὁ θεός* und nicht bloß auf *πατήρ* zu beziehen ist. Doch ist das nicht ganz sicher auszumachen. Für die vorgeschlagene enge Fassung spricht, daß der Artikel nur einmal da steht und so gleich auf den ersten Blick *θεός* und *πατήρ* eng zusammengehörig, der Genitiv von beiden abhängig erscheint. Freilich ist diese Beweisführung nicht zwingend, vgl. Winer-Schmiedel § 18, 7. Der zweite Grund für unsere Fassung ist der, daß die Formel: *ὁ θεός τοῦ κυρίου ἡμ.* . . . für sich allein bezeugt ist und zwar in dem mit I Pt manche nahe Beziehung aufweisenden Eph, vgl. dort 1¹⁷. Zu der ebenfalls ganz liturgisch klingenden Formel vgl. noch II Kor 13; Eph 13; II Kor 11³¹; Röm 15⁶ (auch Apf 1⁶) und den Streit der Ausleger zu diesen Stellen. — Gott ist der Gott Jesu Christi, weil er der Gott ist, der sich in Jesus Christus offenbart hat; und er ist der Vater Jesu Christi, weil er sich als der Vater des von ihm aus dem Tode erweckten

Jesus bewiesen hat. Es liegt nahe, nur diese Beziehung, zu der Röm 14 zu vergleichen ist, als hier vorschwebend anzunehmen, weil die Auferweckung Jesu gleich nachher erwähnt wird. Aber freilich ist sicher, daß der Verfasser von I Pt mit der ganzen nachpaulinischen Theologie und Frömmigkeit den präexistenten, wesenhaft als Gottes Sohn zu bezeichnenden Christus kennt, vgl. 120.

Zu ὁ θεός κτλ. wird in Form eines Partizipiums mit Artikel eine Apposition gesetzt, die logisch aber den Grund zu εὐλογητός bringt. Gott wird gepriesen, weil er nach seinem vielen Erbarmen uns neugezeugt hat. Als wichtigster Begriff des Saktes tritt ἀναγεννήσας entgegen. Das Wort ἀναγεννάω kommt im NT. nur in I Pt vor und zwar an unserer Stelle und dann 123 ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σποράς φθορῆς ἀλλὰ ἀφ' ὁμοίου τοῦ διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος. Das Wort fehlt auch in den apostolischen Vätern. Die Sache aber ist eine sehr geläufige Vorstellung des alten Christentums und, wie leicht zu zeigen ist, der hellenistischen Frömmigkeit und Theologie überhaupt.

Die Neuschöpfung und Wiedergeburt kommt bei Paulus und Johannes, also bei den eigenartigsten und hauptsächlichsten Vertretern urchristlicher Theologie und Frömmigkeit deutlich und stark heraustretend vor. Bei Paulus in den Aussagen von der καινὴ κτίσις, vgl. II Kor 517 εἰ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά; in den Vorstellungen vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei der Taufe, Röm 61ff., vgl. Kol 31 εἰ οὖν συνηρώθητε τῷ Χριστῷ τὰ ἄνω ζητεῖτε . . . in den wenn nicht dem unmittelbar paulinischen Erbe so doch für jeden Fall der paulinischen Lehrüberlieferung und Weiterbildung angehörenden Vorstellungen von Eph, vgl. dort 25: ὅντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ . . .; 29f.: αὐτοῦ γὰρ ἔσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς . . .; 422—24: ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον . . . καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα — und dann Tit 35: κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου. Bei Joh. wird die Lehre von der Wiedergeburt vorgetragen in dem wunderbaren Gespräch mit Nikodemus Joh 3, wo Jesus die Wiedergeburt mit einem schwebenden Ausdrucke als ἀνωθεν γεννηθῆναι „von oben her gezeugt werden“ oder „von neuem geboren werden“ bezeichnet. Von Schriftstellern späterer Zeit nenne ich noch Hermas und Justin, vgl. Herm. Sim. IX 162ff.: ἀνάγκην, φησὶν, εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι, ἵνα ζωοποιηθῶσιν· οὐκ ἠδύναντο γὰρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς αὐτῶν πρὶν γάρ, φησὶν, φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, νεκρὸς ἔστιν· ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγίδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωὴν. ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἔστιν· εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσιν νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσιν ζῶντες; Just. Apol. I 6110: ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες κατ' ἀνάγκην γεγενῆσθαι ἐξ ὕδατος σποράς κατὰ μῆεν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀναστροφαῖς γεγόναμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεως τῆς ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν, ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα, αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντος τοῦ τὸν λουσόμενον ἄγοντος ἐπὶ τὸ λουτρόν. In der syroptischen Überlieferung der herrnworde wird nur an einer einzigen Stelle Mt 1928 von der παλιγγενεσία gesprochen, und dort ist die Wiedergeburt nicht die des einzelnen Menschen, sondern die Neuschöpfung und Erneuerung der ganzen Welt (οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν); in der Parallele zu Mt 1928, nämlich Lf 2229 ist von der παλιγγενεσία keine Rede.

Was ist nun die Wiedergeburt, die Zeugung von oben her, die Neuschöpfung,

der neue Mensch — und wie die Ausdrücke alle lauten, mit denen eine und dieselbe große Tatsache, dasselbe innere Erleben beschrieben wird? Es ist im Gewande der hellenistischen Mysteriensprache das Nämliche, was die synoptische Predigt Jesu meint, wenn sie fordert: Kehrt um, sinnet euch um, das Himmelreich ist nahe. Derjenige, der sich dem Christentume angeschlossen hat, der durch die Taufe ein Glied der Gemeinde geworden ist, fühlt in sich ein Neues, bisher Unbekanntes, ein Neues an Freude, Sicherheit und Seligkeit, aber auch an Wollen, an sittlichen Kräften und an religiöser Erkenntnis. Woher kommt dies Neue? Die religiöse Theorie kann auf diese Frage verschieden antworten. Es ist in den Gläubigen ein Neues eingezogen, hat in ihm Wohnung genommen, das ist der himmlische Herr Jesus, der heilige Geist von oben her. Oder es wird gesagt: es ist ein neuer Mensch im Inneren geboren, der alte ist gestorben. Es können auch die Vorstellungen von der einziehenden göttlichen Kraft und von der Neu- und Wiedergeburt miteinander verbunden werden: der heilige Geist bewirkt die Wiedergeburt. Und auf die Frage: wann erfolgt die Wiedergeburt, hat die alte Kirche von Anfang an mit Paulus und Johannes geantwortet: in der Stunde der Taufe: *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον* (Rm 64); *ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (Joh 35). So erfolgt in der Taufe, in der Stunde der endgiltigen Befehlung und des Anschlusses an die Gemeinde der Anfang des neuen Lebens, da wird das Neue geboren, das dann weiter wachsen und reifen soll, um der Auferstehung und des Lebens teilhaftig zu werden. Durch die erste natürliche Geburt wird der Mensch in den Zusammenhang dieser Welt hineingeführt, die unter des Satans und der Dämonen Herrschaft steht und vergänglich ist. Die zweite Geburt, die aus dem Geiste erfolgt, entnimmt den Menschen der Dämonenherrschaft, eignet ihn Gott und der Welt zu, macht ihn zu einem Sohne Gottes, der fähig wird, des aus der oberen Welt quellenden Lebens teilhaftig zu werden.

Woher stammt die Vorstellung von der Wiedergeburt? In der Predigt Jesu kommt sie, wie gezeigt, nicht vor. Aber auch das Judentum scheint sie nicht zu kennen. Die Taufe des Johannes war keine mystisch-sakramentale Handlung, die mit Wiedergeburtsgedanken verknüpft war, sondern sie war ein Reinigungsbad, das die alten Sünden abwusch, und sie hat ihre Vorbilder und Analogien in den Wasch- und Tauchriten, die das Judentum, das alte Israel und der Orient schon seit uralten Zeiten kannten. Und historisch sehr richtig, im höheren Sinne, hat es das Johannesevangelium festgehalten, daß Nikodemus, der Pharisäer, Lehrer Israels, im Gespräche von Joh 3 der Vertreter des Judentums, ratlos und verständnislos ist, wie er vom *ἀνωθεν γεννηθῆναι* hört (34. 9). Die Ausdrucksformen, die sich das alte Christentum eignet, wenn es hohe und grundlegende Erfahrungen ausdrücken will, sind nicht auf dem Boden jüdischer, sondern zeitgenössischer hellenistischer Religion entstanden. Die Mysterienfrömmigkeit hat die schöne Vorstellung von der Wiedergeburt in der Mittelmeerwelt des römischen Imperiums heimisch gemacht. Aber die Mysterienkulte haben die Bezeichnung und die Vorstellung nicht erst erfunden. Sie reicht ungemein weit zurück bis in die Religionen der Naturvölker. Frazer (The Golden Bough III 422—446) hat das Material gesammelt, das uns zeigt, wie unter oft ganz grotesken und barbarisch rohen Bräuchen, unter Qualen, die bis zum Tode herangehen, unter Beschmutzungen, befinnungslos machenden Tränkungen, Vermummungen, Verhüllungen, Reinigungen und Namensänderungen allerlei Weißen vorgenommen werden, die den Eintritt in eine religiöse Genossenschaft oder das Aufrücken in ihr zu einer höheren Stufe unter dem Bilde von Tod und Wiedergeburt darstellen. Und zwar kommen diese Weißen bei den verschiedensten primitiven Völkern vor, die gänzlich unabhängig von einander sind. Uralter, weitverzweigter Brauch ist es also, der von den Mysterien der hellenistischen Zeit wieder aufgenommen wurde. Aus den Tiefen des Volksglaubens sind in jenen Kulturen erstaunlich alte Anschauungen wieder emporgebrungen und in mystischer Umdeutung und Vergeistigung zu neuer, die Seelen zwingender Wirkung gebracht worden. In der hellenistischen Zeit sind es die Isis-, Attis-, Mithrasmysterien und die Mysterien der hermetischen Kreise, in deren Liturgie und Erbauungssprache das

Bild vom Absterben und Wiederaufleben stark hervortritt, vgl. das Material bei Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* ² 1910, 157 ff. und Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, 226 ff., auch 368 ff. In der von Dieterich veröffentlichten und erklärten Mithrasliturgie stehen die Gedanken von Tod und Neuschöpfung beherrschend im Mittelpunkt des Denkens, Betens und Fühlens. Als Beispiele dieser Kultsprache setze ich zwei Stellen aus den Gebeten der Liturgie her: . . . *ἄνθρωπος ἐγὼ δ' ἄ τῆς ἄ, γενόμενος ἐκ θνητῆς ὑστερας τῆς ἄ καὶ ἰχώρος σπερματικοῦ καὶ σήμερον τούτου ὑπὸ σου μεταγεννηθέντος, ἐκ τούτων μυριάδων ἀπαθαντισθεὶς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ κατὰ δόκῃ σου θεοῦ ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ . . .* ein Mensch, ich der N. N., Sohn der N. N., geworden aus sterblichem Mutterleibe der N. N. und Lebenssaft des Samens, und nachdem dieser heute von dir neugezeugt ist, der aus so vielen Tausenden zur Unsterblichkeit berufen ist in dieser Stunde nach dem Ratsschluß des überschwänglich guten Gottes . . . (S. 12); und: . . . *κύριε, πάλιν γενόμενος ἀπογίγνομαι αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι, ὡς σὺ ἐκτίσας, ὡς σὺ ἐνομοθέτησας καὶ ἐποίησας μυστήριον*: Herr, wieder geboren werde ich, indem ich erhöht werde, und da ich erhöht bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht hast und geschaffen hast das Sakrament (S. 14).

Und noch etwas ist für die Beurteilung des alten Christentums und seiner Stellung innerhalb der zeitgenössischen Religion wichtig. Schon in den älteren Mysterien, z. B. im orphischen Geheimkult, ist der Gedanke von der Auferstehung zur Wiedergeburt und zum neuen Leben auf das engste an das Sterben und Wiederaufleben eines bestimmten Vorbildes, eines Heros, geknüpft. Weil er gestorben und auferstanden ist, kommen auch die Gläubigen zum neuen, ewigen Leben. Solche Vorbilder sind in den älteren Kulte Herakles, Theseus und Peirithoos, und vor allem Orpheus, der ins Totenreich hinabstieg und wieder heraufkam. In den Mysterienkulten der Spätantike steht an der Stelle des Heros der Gott, der stirbt und aufersteht, „ein Führer und Vorbild seiner Gläubigen. Weil Osiris, Attis, Adonis sterben und wieder auferstehen, deswegen werden auch die in ihre Mysterien Eingeweihten der Wiedergeburt und des neuen Lebens teilhaftig“ (vgl. noch Dieterich, *Mithrasliturgie* 173 ff.).

θαρρεῖτε μύσαι τοῦ θεοῦ σεσωσμένον

ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Mit Staunen sehen wir die weitgehende Analogie zwischen christlichem und außerchristlichem Religionswesen in Ausdruck und Empfindung. Es ist wirklich so, daß das Christentum, um sich sein Bestes klar zu machen und zu beschreiben, zu den Formen der es umgebenden Welt des Hellenismus hat greifen müssen, von dessen Frömmigkeit in einigen Schichten wir sehr hoch denken müssen. Die Gläubigen der Gemeinde fühlen sich in der Verbindung mit Jesus Christus, dem sie sich hingeben, geborgen und beglückt, neue Freude und Kraft durchströmt sie, im Hinblick auf ihn sind sie gewiß, nicht im Tode zu bleiben, sondern zum Leben zu gelangen, weil auch sein Leben viel zu groß war, um vom Tode verschlungen zu werden. Und im Bewußtsein des erhabenen Geschenkes, das ihnen gegeben ist, bricht ihr Mund in den Lobpreis aus, den ihre Zeit ihnen auf die Zunge legt: Gepriesen sei der Gott, der uns neu gezeugt hat durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten.

Gott hat uns neugezeugt nach seiner Barmherzigkeit. Wie *κατὰ πρόγνωσιν* in V. 2 gibt *κατὰ τὸ πολὺν αὐτοῦ ἔλεος* auch hier den Grund, und zwar genauer den Beweggrund für das Tun Gottes an. Für die Vorstellung von der Wiedergeburt, der Neuzeugung aus Gott und Geist, ist ja dies bemerkenswert, daß in ihr die Erfahrung liegt, der Mensch könne von sich aus, aus eigener Kraft nicht zu Gott kommen, sondern von oben her müsse sich die Gottheit des reinen Sünders, des unreinen und dem Tode verfallenen Menschen erbarmen und ihn gnadenvoll umwandeln. So ist es auch hier Gottes große Barmherzigkeit, die im Menschen die Umschaffung bewirkt hat. Vgl. zur

ganzen Stimmung und zum Wortlaute hier und im Folgenden noch Eph 13 — 14.

Das Ziel, zu dem die Neuzeugung erfolgt, wird mit *εἰς*, das Mittel mit *διὰ* bezeichnet. Wieder wie im Vorhergehenden sehen wir die Häufung der Präpositionen und damit die Häufung der in Beziehung zu einander gesetzten Begriffe und Tätigkeiten. Wieder erkennen wir den in der Wiedergabe seiner Beziehungen geschulten Gedankengang der werdenden griechischen Theologie; auch V. 5 kehrt die Häufung der Präpositionen (*ἐν* — *διὰ* — *εἰς*) wieder.

Wo eine Zeugung erfolgt, entsteht Leben. Auch die Neuzeugung der Christen muß zu neuem Leben, das eben in ihnen begründet wird, führen. Wir könnten demgemäß auch hier die Bestimmung *εἰς ζωὴν* (*αἰώνιον*) erwarten. Statt dessen steht da *εἰς ἐλπίδα ζωῶσαν*, zu einer lebendigen Hoffnung. Die Hoffnung, zu der die Christen neuzeugt sind, muß die Hoffnung auf die großen Güter sein, die ihnen bestimmt sind, und auf die gleich im Folgenden angespielt wird. Als Inhalt dieser Güter kann das Erbe, die Rettung, das Leben bezeichnet werden, und alle diese Bezeichnungen sind sachlich, durch das, was sie angeben, aufs engste mit einander verwandt. Wenn nun auch hier keines von diesen Stücken, auch das Leben nicht, als Ziel der Neuzeugung angegeben wird, sondern die „Hoffnung“, so muß diese zum Objekt doch das Leben, die Rettung, die zukünftige Herrlichkeit haben. Der Blick ruht auf der gegenwärtigen Erneuerung der Gläubigen, und da ist ihr beglückender Zustand die Hoffnung, in die sie eingetreten, zu der sie neuzeugt sind. Eph 2₁₂ wird der vorchristliche Zustand der Gläubigen beschrieben: *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*. — Die Hoffnung wird bezeichnet als *ζῶσα*, „lebendig“. Hier fällt, wenigstens in der Beifügung, das Wort, das wir in diesem Zusammenhange erwarten, *ζῆν*. Was *ζῶσα* hier bedeutet, kann man zunächst durch den Gegensatz ermitteln. Eine *ἐλπίς νεκρά* wäre eine Hoffnung, die nichtig ist, bei der das nicht in Wirklichkeit tritt, was erhofft wird. Entsprechend ist eine *ἐλπίς ζῶσα* eine Hoffnung, die lebenskräftig ist, als Leben wirkt, die Kraft in sich hat, das zu verwirklichen, was ihr Gegenstand ist, zu ihrem Ziele zu kommen, also die *ζωή, κληρονομία* zu erreichen. — So rückt in ihrem Inhalt die *ἐλπίς ζῶσα* doch tatsächlich stark an *ζωή* heran. Nur darf man *ζῶσα* natürlich nicht unmittelbar als lebenspendend bezeichnen, was das Wort nicht bedeuten kann. Zum Gebrauch von *ζῶν* vgl. noch *θεὸς ζῶν*, den Gott, der es wirklich ist, der das ist und tut, was der Begriff Gottes aussagt, und *λόγος ζῶν* in Hebr 4₁₂.

δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν wird nicht, wie oft erklärt wird (Steiger, De Wette, Hofmann, Johnstone, Kühl u. a.), mit *ζῶσαν* zusammenzunehmen sein; also: eine Hoffnung, die durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten lebendig ist. Diese Auffassung macht das eine Glied *εἰς ἐλπίδα ζωῶσαν* durch Anschwellung unförmlich, weiter ordnet es das durch *διὰ* eingeführte Glied dem durch *εἰς* eingeführten unter. Es ist aber mit Hinblick auf die gleichgestufte Stellung von *κατά, ἐν, εἰς* zu *ἐκλεκτοῖς* in V. 2, von *ἐν, διὰ, εἰς* zu *φρονουμένους* in V. 5 viel empfehlenswerter, auch *κατά, εἰς, διὰ* in V. 3₁ auf die gleiche Stufe zu *ἀναγεννήσας* zu stellen. So gibt also *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν* das Mittel an, durch das

die Neuzeugung zur lebendigen Hoffnung erfolgt. Zum Gedanken ist nach dem oben Bemerkten nicht mehr viel zu sagen. Gerade für hellenistische Anschauung ist es leicht verständlich, daß Christus zuerst auferstanden sein muß, damit seine Getreuen des neuen Lebens teilhaftig werden können; Röm 6⁴ συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡς περ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. Wer an ihn gläubig wird, über wen sein Name bei der Taufe genannt wird, der stirbt mit ihm und wird mit ihm zu neuem Leben wiedergeboren.

V. 4. Das εἰς, das die Aussage dieses V. einleitet, steht dem vorhergehenden εἰς parallel, κληρονομίαν ist also ein paralleler Ausdruck zu ἐλπίδα. Während ἐλπίδα subjektiv angibt, zu welcher inneren (gegenwärtigen) Gewißheit die Christen wiedergeboren werden, gibt εἰς κληρονομίαν objektiv das Gut an, zu dessen (künftigem) Besitz sie neugezeugt werden. Die κληρονομία als das Gut der zukünftigen Weltordnung erscheint schon im AT., sie ist der sichere und ungestörte Besitz* des heiligen Landes, das Israel verheißen ist, vgl. Dtn 12⁹; Jer 31⁹; Thr 5²; Jos 13¹⁴ u. ö. In der Sprache der Apokalypstik ist die κληρονομία das wunderbare Land des Paradieses geworden, das in der Endzeit den Erwählten zuteil werden soll, vgl. Slav. Henoch 65¹⁰. Das Paradies, vor der Welt gegründet, wird oben im Himmel aufbewahrt (Slav. Henoch 8f., vgl. 49² und Paulus in II Kor 12^{3f.}; an beiden Stellen ist das Paradies im dritten Himmel; auch im IV Esr erscheint das Paradies als eine präexistente wunderbare Wohnstätte, vgl. IV Esr 3⁶, 6^{2f.}). Der herrliche Gottesgarten der Urzeit wird am Ende der Zeiten auf die Erde herabkommen (IV Esr 7^{36—38}), er wird sich auf Jerusalem, den Zionsberg, das heilige Land herabsenken, vgl. zu dieser bemerkenswerten Verbindung der Vorstellungen Bouffet, Religion des Judentums, 2. Aufl. 1906, 326, auch Greßmann, D. Ursprung d. israel.-jüd. Eschat. 1905, 208ff. Auch von hier aus erklärt sich der Ausdruck κληρονομία für das himmlische Paradies, das so die gleiche Bezeichnung wie das heilige Land erhielt. So ist die Verbindung εἰς κληρονομίαν . . . τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς vom präexistenten, im Himmel aufbewahrten Paradies gebraucht, das am Ende herabkommen und Eigentum, genossener Besitz der Gläubigen werden soll, wohl verständlich und in sich geschlossen, vgl. als verwandte Aussagen Mt 5⁵ (κληρονομήσουσιν τὴν γῆν, ursprünglich auch von Palästina gesagt); Mt 10¹⁷, Mt 19²⁹, Łt 10²⁵ 18¹⁸ (ζῶην αἰώνιον κληρονομεῖν; die ζωὴ αἰώνιος ist das Leben im Paradiese Gottes); Mt 25³⁴ (κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, das Gottesreich präexistent, im Himmel oben aufbewahrt); auch Paulus braucht öfters den Ausdruck: βασιλείαν θεοῦ κληρονομεῖν, vgl. I Kor 6^{9f.} 15⁵⁰ (dort auch ἀφθαρσίαν κληρ.), Gal 5²¹, Eph 5⁵; dann reden einige Stellen in Hebr. von κληρονομεῖν und κληρονομία in eschatologischem Sinne 1¹⁴, 6¹² 9¹⁵ (gegenüber 11^{8f.}: Kanaan) 12¹⁷; und vgl. endlich noch in ganz eschatologisch-realistischem Zusammenhange die Verheißung Apf 21⁷.

Von der κληρονομία im eschatologischen Sinne, dem Paradiese, das im Gottesreiche die Wohnstätte der Erwählten werden soll, sind auch die drei

Beifügungen ἀφθαρτον ἀμίαντον ἀμάραντον verständlich: unvergänglich, unbefleckt und unverwelklich ist der himmlische Gottesgarten. Kein Verderben und keine Fäulnis, keine Vergänglichkeit kann diesem herrlichen Erbenahen (ἀφθαρτος); keine Unreinheit und Ungerechtigkeit haftet daran (ἀμίαντος); in Lebensfrische und unverwelklicher Schönheit, in blühender Kraft liegt es im Himmel und wird es einst auf Erden sein (ἀμάραντος).

Es ist stark realistische Ausdrucksweise, die hier vorliegt. Mit dem Hinweis auf manche der oben angeführten Stellen, die von κληρονομία und κληρονομεῖν reden, könnte man leicht spiritualisieren. Aber die κληρονομία ist hier zu deutlich ein Gut, das erhofft wird, in dessen Besitz die Gläubigen treten werden, und das schon jetzt im Himmel oben für sie aufbewahrt wird, also das Reich Gottes im Himmel droben, im Sinne etwa der Verheißungen in den Seligpreisungen, und wahrscheinlicher und genauer noch, wie oben gezeigt wurde, das Paradies, auf das auch die drei Beiwörter gut passen. Freilich ist sicher, daß für den Verfasser des Briefes, der so fein und geistig empfindet, bei der Vorstellung der κληρονομία nicht das Genießen der ungeheuerlich wunderbaren Paradiesesgewächse voransteht (Papias bei Iren V, 33, 3f.), sondern das Zusammenwohnen in Frieden und inmitten von unvergänglichem Wesen, das Schauen von Gott und Christus.

V. 5. Das Erbe wird sicher und unverletzt in den Himmeln oben aufbewahrt. Aber auch die, die es bekommen sollen, stehen in zuverlässiger Hut: in der Kraft Gottes werden sie aufbewahrt durch Glauben für das Heil, das schon bereit steht, in der letzten Zeit sich zu enthüllen. Wieder folgt eine Reihe von präpositionalen Bestimmungen (ἐν — διά — εἰς), die auf einer Stufe stehen. Die Näherbestimmungen sind alle gleichmäßig von φρουρουμένων abhängig, εἰς σωτηρίαν κτλ. ist nicht etwa unter διά πίστεως unterzuordnen. Die Gläubigen werden bewacht. In der Apokalypstik sind die Wächter der Gläubigen, die sie behüten und durch die Not der letzten Zeit hindurch bewahren, Engel, die Gott dazu bestellt hat. Hier wird in feinerer, vergeistigter Form die Bewachung unmittelbar auf Gott zurückgeführt. Seine Macht ist es, die die Gläubigen behütet. Das ἐν ist einfach instrumental wie so oft, und bei der δύναμις θεοῦ an den heiligen Geist zu denken, ist viel zu weit hergeholt. Aber warum müssen die Gläubigen bewacht werden? Ein Teil der Antwort ist bereits angedeutet. Die urchristliche Zukunftserwartung stellt wie die jüdische für die letzte Zeit große Nöte in Aussicht: um heil und ohne zu fallen durch die furchtbaren Plagen, die losgelassenen Dämonen hindurchzukommen, bedürfen die Gläubigen eines besonderen Schutzes, vgl. hier z. B. die in der Apf öfters erwähnte Engelverriegelung (Apf 7₃, 9₄, 14₁, 22₄). Aber die schweren, bedrückenden Plagen des Endes stehen nicht nur in der unbestimmten Ferne dämmernder Zukunftserwartung, sondern die letzte Zeit ist ja schon da, und daß es eine böse Zeit ist für die Gläubigen, können sie unmittelbar aus den Erfahrungen des täglichen Lebens merken: auf Leiden, die sie zu ertragen haben, spielt gleich das Folgende an. Der böse Feind geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen könne (5₈). Da steigt die bange Frage auf: werden wir

zu den Geretteten gehören? Und beruhigend antwortet unser Brief: durch Gottes Macht, der stärker ist als alle Widersacher, werdet ihr bewacht, sie umgibt euch wie eine schützende Mauer. Aber freilich ist eines nötig auf eurer Seite: *πίστις*, festes Gottvertrauen trotz des Leidens und der damit verbundenen Versuchungen. Und noch einmal gibt eine durch *εἰς* eingeleitete Näherbezeichnung den eschatologisch bestimmten Zweck an, zu dem die Bewahrung erfolgt: *εἰς σωτηρίαν*, zur Rettung. Der Begriff ist eine negative Ergänzung zu dem voranstehenden *εἰς κληρονομίαν*. Der Weg zum Erbgut geht durch viel Nöte, als höchste, letzte und schwerste, das Gericht. Die Rettung in dem Gerichte ist hier wie anderwärts durch *σωτηρία* bezeichnet. Diese *σωτηρία* ist noch nicht erschienen, sie wird im Verborgenen gehalten, ist aber schon bereit offenbar zu werden. Denn die „letzte Zeit“, der *ἔσχατος καιρός*, steht ja vor der Tür, und nur eine dünne Wand scheidet diesen und jenen Äon. Man hat daran gedacht, den *ἔσχατος καιρός* hier so zu fassen, daß bereits die Gegenwart dazu gehört (von Soden). Und gegen diese Auffassung ist an sich sprachlich und sachlich nichts einzuwenden. Ignatius leitet Eph. 11: seine Mahnung *λοιπὸν ἀσχυνθῶμεν, φοβηθῶμεν τὴν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ κτλ.* mit dem aufrüttelnden *ἔσχατοι καιροί* ein und meint damit die Gegenwart, die unter dem Zeichen des Endes steht, vgl. auch noch I Pt 120, wo *ἐπ' ἔσχατον τῶν χρόνων* von der Gegenwart gebraucht ist. Aber im Zusammenhange unserer Stelle sind die Ausdrücke auf die Zukunft, nicht auf die Gegenwart gestimmt, und wie die *κληρονομία* noch eine Sache der *ἐλπίς* ist und sich erst in der Zukunft offenbaren wird, wird sich auch die Rettung erst in der Zukunft zeigen. Auch 47 ist das Ende noch nicht da, sondern *ἤγγικεν*, so wie in der Predigt des Täufers und Jesu das Gottesreich noch nicht da ist, sondern erst nahe herangekommen. Auf die Gegenwart im Gegensatz zur nächsten Zukunft lenkt erst das Folgende den Blick: *ὀλίγον ἄρτι . . .*

D. 6. Das *ἐν ᾧ*, das den V. eröffnet, kann auf zweierlei Weise erklärt werden. Es kann Maskulinum sein und sich auf *ἐν καιρῷ ἔσχατῳ* zurückbeziehen (Usteri u. a.). Aber jubeln die Christen schon in der Gegenwart über die letzte Zeit, das Ende, das eintreten wird? Haben sie nicht oft Anlaß zu ernststen Bedenken und inneren Überlegungen? *ἀγαλλιᾶσθε* aber futurisch zu fassen („dann werdet ihr jubeln“), ist ganz unnötig und durch nichts nahegelegt. Es ist darum ohne Zweifel viel besser (B. Weiß, Kühl, v. Soden . . .), *ἐν ᾧ* neutral zu nehmen und es auf die ganze Kette der Aussagen VV. 3–5 zu beziehen: „darüber freut ihr euch“, oder was an sich auch möglich, aber nicht so gut ist (weil das parallele *ἀγαλλιᾶσθε* in V. 8 Indikativ und nicht Imperativ ist): darüber freut euch. Der Blick des Verfassers, der seine Leser dabei mitnimmt, geht eben jetzt vom Futurum, der zukünftigen Herrlichkeit, die im Vorhergehenden in Aussicht gestellt war, auf die Gegenwart über. Für die Zukunft ist die *κληρονομία* sichergestellt (VV. 3–5), sie wird den Erwählten im Himmel oben aufbewahrt, und die Gläubigen werden für das Erbe bewahrt, sie werden der Rettung teilhaftig werden. Aber wie steht es in der Gegenwart? Entspricht der glänzenden

Aussicht für die Zukunft auch eine entsprechende freudvolle Lage in der Gegenwart? Die Gegenwart ist für den Gläubigen eine bedrückte, schwere Zeit, in der er zu leiden hat. Und wenn ihn in der Gegenwart schon Jubel und Dankbarkeit erfüllt, dann ist es wie hier der Ausblick auf die Zukunft, der zur Freude stimmt. Aber gleich muß der Ernst der gegenwärtigen Lage mahnend vor die Seele treten. Die Gegenwart bringt Leiden, und es gilt, trotz der Leiden fest zu bleiben, damit man des großen Heiles teilhaftig werde. Diesen Zwischengedanken führen die *W.* 6f. aus. Als die Leiden, die die Christen treffen, sind hier und an andern Stellen des Briefes nicht solche ins Auge gefaßt, die mit dem menschlichen Leben allgemein und seiner Enge und Abhängigkeit verknüpft sind, sondern die Leiden, auf die hier angespielt wird, sind Bedrückungen der Christen, weil sie Christen sind, vgl. noch 2₁₂, 3_{15f.}, 4_{12ff.} u. a. Es ist das große, stets wiederholte Thema des Briefes, das hier am Eingange zum erstenmale ertönt. Leiden sind über die Christen gekommen, und sie fühlen sich unschuldig. Das befremdet sie. Und mehr Leiden noch werden ihnen für die Zukunft in Aussicht gestellt, weil dann der Kampf zwischen den dämonischen und den göttlichen Gewalten sich noch mehr zuspitzen wird. In der Gegenwart sehen sie sich gehaßt, beschimpft und verachtet, Christwerden löst oft alte Verwandtschafts- und Freundschaftsbande, christliche Sklaven werden von ihren Herren hart behandelt, verspottet und geschlagen, im Wirtschaftsleben droht den Christen der Boykott, und vor den Richterstühlen der römischen Beamten erhebt sich stürmisch heischend die Volksstimme, die den Christen die ärgsten Verbrechen nachsagt und die strengste Bestrafung der den Göttern verhassten Frevel verlangt (vgl. über die gegenseitige Stimmung zwischen Christen und Heiden in der Zeit von I Pt Knopf, Das nachapostolische Zeitalter 1905, 114–137 und dann unten den Exkurs von 211). So treten also vielartige (*ποικίλοι*) Leiden an die Christen heran. Diese Leiden, weil mit dem Christsein verknüpft, bringen die große Gefahr mit sich, daß die Gläubigen verzagen und abfallen. Deshalb werden die leidvollen Anfechtungen als Versuchungen (*πειρασμοί*) bezeichnet. Durch solche *πειρασμοί* werden die Christen in Leid geführt: *λυπηθέντες*. Der Aorist bringt zum Ausdruck, daß der leidvolle Zustand keineswegs dauernd ist (das wäre *λυπούμενοι*), sondern daß die Christen einstweilen und vorläufig in diesen Zustand versetzt worden sind, (vollendete, aber nicht dauernde Handlung). Siegt so in *λυπηθέντες* ein Trost („darüber freut euch, wenn ihr auch . . . in Leid gebracht seid“), so haben die Zusätze, die zu dieser Partizipialbestimmung treten, noch viel deutlicher die Absicht, einen Trost für die bedrückte Lage der Christen zu spenden: *ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον*. Drei Zusätze sind es, die die Leiden als gering, als nur die Gegenwart betreffend, als von Gott vielleicht erleichtert und erlassen bezeichnen. Ob *ὀλίγον* von der Zeitdauer der Leiden oder von ihrer Größe gebraucht wird, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden und ist auch nicht sehr wichtig. Da *ἄρτι* eine Zeitbestimmung bringt, wird man *ὀλίγον* wohl besser auf das Maß der Leiden deuten. Die Leiden werden als geringfügig (oder kurz) hingestellt im Hinblick auf die Größe und die Unvergänglichkeit der künftigen Herrlichkeit. Die Leiden sind aber auch nicht dauernd.

Sie treten jetzt, eben jetzt in der Gegenwart ein, ἄρτι, in der Zukunft werden sie aufhören, denn der bedrückte Zustand der Gläubigen und Erwählten ist ein Kennzeichen dieses rasch seinem Ende entgegeneilenden Äon. Auch der dritte Zusatz εἰ δέον (so mit dem Bx* gegenüber dem von den übrigen Zeugen gebotenen εἰ δέον ἐστίν) ist eine Erleichterung der in λυπηθέντες enthaltenen unheilkundenden Aussage. Die πειρασμοί werden von Gott verhängt zu dem gleich (V. 7) noch näher angegebenen Zwecke. Wenn die Leiden kommen, müssen sie also getragen werden. Sie sind dann nötig, entsprechen Gottes Zweck. Vielleicht aber sind sie nicht nötig, und dann werden sie eben ausbleiben. Diesen tröstlichen Hoffnungsstrahl läßt das εἰ δέον in die Gemeinden fallen: wenn nötig, müßt ihr betrübt werden.

V. 7. Die Leiden der Christen waren durch den Ausdruck πειρασμοί, der V. 6 gewählt ist, schon unter dem Gesichtspunkt betrachtet worden, daß es Versuchungen, Glaubensproben seien. Dieser oft wiederholte, leicht faßliche Gedanke, der auch die große Wahrheit enthält, daß ein Glaube, ein Gottvertrauen, die nicht in Not und Leid erprobt sind, die rechte Weihe noch nicht erfahren haben, wird in dem mit V. 6 aufs engste zusammenhängenden Finalsatz näher erläutert. Der Finalsatz ist, wie eine etwas genauere Betrachtung seines Inhalts augenblicklich zeigt, nicht vom Hauptverbum in V. 6 (ἀγαλλιᾶσθε), sondern von der Partizipialbestimmung (λυπηθέντες) abhängig. In dem Satz ist mancherlei viel umstritten worden. Die beiden wichtigsten Streitpunkte waren und sind noch zum Teil einmal die Deutung von δοκίμιον und eng damit zusammenhängend die Erklärung des Genitivs χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, sodann die Ergänzung des Prädikats εὐρεθῇ durch entweder πολυτιμότερον oder durch εἰς ἔπαινον κτλ.

Das Hauptwort τὸ δοκίμιον ist ein seltenes Wort. Im NT. kommt es nur noch in der mit der unsern eng verwandten Stelle Jak 1 s vor. Dort bedeutet es sicher Prüfungsmittel (= δοκιμείον). Und in dieser Bedeutung ist das Wort auch bei hellenistischen Schriftstellern der Kaiserzeit nachzuweisen, so bei Dionysius von Halikarnas, Plutarch und Herodian. Auch in LXX erscheint das Wort in der angegebenen Bedeutung, vgl. die mit I Pt 17 im Einzelnen sich berührende Stelle Prov 27³¹: δοκίμιον ἀργυρίου ἢ χρυσῷ πύρωσις, ein Gedanke zu dem noch Prov 17³, JSir 25 und die dunkle Stelle Ps 127 zu vergleichen ist. Setzt man diese Bedeutung für δοκίμιον in I Pt 17 ein, dann wird Gegenstand der Aussage nicht das Wesen des Glaubens, sondern das Wesen des Prüfungsmittels, nämlich der Leiden, und man erhält den Sinn: das Bewährungsmittel eures Glaubens — also das Leiden — ist besser als vergängliches Gold, das doch durch Feuer bewährt wird. Nun ist es klar, daß das ein schiefer Sinn ist. Denn nicht das Bewährungsmittel des Glaubens, das Leiden, kann dem Golde entsprechen, sondern der Glaube muß mit dem edelsten, und doch vergänglichen Metalle in Parallele gestellt werden, und das Leiden, die Bewährung des Glaubens, muß dem Feuer, dem Läuterungsmittel des Goldes, entsprechen, vgl. Prov. 27³¹ und die oben daneben angeführten Stellen. Die Auskunft mancher Ausleger (vgl. v. Soden und ausführlicher und scharfsinnig Kühn) vor χρυσίου zu ergänzen: ἢ τὸ δοκίμιον

leidet an den Schwierigkeiten 1. daß sie zu gewaltsam ist, 2. daß dann der matte, in den Zusammenhang nicht gut passende Sinn herauskommt: das Prüfungsmittel eures Glaubens, eben das Leiden, ist kostbarer als das Prüfungsmittel des Goldes, nämlich das Feuer. (Von den beiden eben genannten neueren Auslegern nimmt Kühf als Prädikatsergänzung zu εὐρεθῇ den Komparativ πολυτιμότερον.)

Diese der angeführten Exegese anhaftende, m. E. sie unmöglich machende Schwierigkeit zwang dazu, für das Wort τὸ δοκίμιον einen neuen Sinn zu suchen. Man gab ihm die Bedeutung: Bewährung, Bewährtheit, und übersehte etwa: damit die bewährte Art eures Glaubens, kostbarer als Gold, das vergänglich ist und doch auch durch Feuer bewährt wird, euch Lob und Herrlichkeit und Preis einbringe, wenn Jesus Christus erscheint (Prädikatsergänzung zu εὐρεθῇ ist dann εἰς ἔπαινον κτ., während πολυτιμότερον Apposition zu δοκίμιον wird). Diese Auslegung (Usteri u. a.) leidet an der Schwierigkeit, daß τὸ δοκίμιον im angedeuteten Sinne (= δοκιμή) nicht zu belegen ist. Man konnte sich nur darauf zurückziehen, daß δοκίμιον ein seltenes Wort sei, von dem sich kein ganz gesicherter Sprachgebrauch feststellen lasse (so Usteri). Westcott und Hort konjizierten τὸ δόκιμον statt τὸ δοκίμιον, das sie für probably a primitive error erklärten. Die Konjektur tritt schon in der handschriftlichen Überlieferung auf, wo drei unbedeutende Minuskeln τὸ δόκιμον lesen (23. 56. 69 bei Tischendorf).

Die Lösung der Schwierigkeit brachten hier wie öfters die Papyri, und diese Lösung liegt ganz in der Richtung der zweiten eben angeführten Erklärung der Stelle. τὸ δοκίμιον heißt: die bewährte echte Art, ist aber kein Substantivum, sondern das substantivierte Neutrum des Adjektivs δοκίμιος. Das hatten Hofmann, Schott, auch Tholuck geahnt und vermutet, den Beweis hat Deißmann geliefert, der das Adjektivum δοκίμιος an einer Reihe von Stellen der Papyri deutlich und einwandfrei nachwies, vgl. Neue Bibelfstudien 1897, 86 ff. Grade die Verbindung χρυσὸς δοκίμιος erprobtes, vollgiltiges, echtes Gold läßt sich als ein Terminus des alltäglichen Geschäftslebens nachweisen. Deißmanns Erklärung ist von Blaß (Grammatik § 47), B. Weiß, Bigg (der aber Deißmann und die Papyrus-Belege nicht anführt) u. a. angenommen worden, und sie ist das Ende der langen Kontroverse geworden. Die Konstruktion ist die in der klassischen Sprache so häufige, aber auch der literarischen Koine völlig geläufige, im NT. bei Paulus und Hebr. öfters zu belegenden Verbindung des substantivierten Neutrum Singulars mit darauffolgendem Genitiv. Das substantivierte Adjektivum hat etwa die Bedeutung des Abstraktums (Beispiele bei Blaß § 47); unsere Stelle kommt in der Syntax und im Sinn der bei Paulus II Kor 8^s vorkommenden Wendung am nächsten: τὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνήσιον.

Die zweite oben angeführte Schwierigkeit ist in den eben angestellten Überlegungen zum Teil schon berücksichtigt worden. Man kann zu εὐρεθῇ entweder πολυτιμότερον (πολὺ τιμώτερον rec. nach KE und Min.) oder εἰς ἔπαινον als Prädikat ergänzen. Im ersten Falle ist εἰς ἔπαινον κτ. appositionelle Näherbestimmung zu πολυτιμότερον εὐρεθῇ („auch zur Ehre und Herrlichkeit“), im zweiten Falle ist πολυτιμότερον κτ. Apposition zum Sub-

jetzt τὸ δοκίμιον τῆς πίστ. ὑμ. Die Wortstellung scheint mehr für die Verknüpfung von εἰς ἔπαινον mit εὐρεθῆν zu sprechen, und daß der Verf. es liebt, Verbindungen mit εἰς und überhaupt durch Präpositionen eingeleitete Modalitätsbestimmungen zu Verben hinzuzusetzen, haben die vv. 3–5 schon zur Genüge bewiesen. Die Verbindung von εὐρίσκεισθαι mit εἰς vgl. auch Röm. 7¹⁰.

Zur Einzelerklärung des V. ist noch Folgendes zu bemerken. πίστις ist hier wie in V. 5 das feste Gottvertrauen, das eben durch die Leiden sich bewähren soll. Dieser Glaube wird in Parallele gesetzt zu dem Kostbarsten, was die Erde kennt, zum Golde. Die Echtheit, die bewährte Art des Glaubens ist kostbarer als das Gold. Denn das Gold vergeht, jene aber nicht, sondern sie wird zur Ehre und Herrlichkeit am Tage, wo Jesus wiederkommt. Und doch wird dem Golde, obwohl es vergänglich ist, sorgfältige, prüfende und reinigende Behandlung zuteil: es wird durch Feuer bewährt und geprüft. So muß auch der Glaube, so viel wertvoller und bleibender als Gold, geprüft werden, was durch die Feuerprobe des Leidens, der Versuchung geschieht. Ein bewährter Glaube aber soll seinem Träger am letzten Tage zu Lob, Ruhm und Ehre ausgehen (δόξαν καὶ τιμὴν mit BNA . . . vulg copt arm . . . < τιμὴν καὶ δόξαν KLP . . . Theophyl., Oecum.). Die Betrachtung ist wieder eschatologisch. Der Blick ruht auf dem Gerichtstage, wo in der breitesten Öffentlichkeit, vor Gott, Engeln, Menschen, überlebenden und auf-erstandenen, der Erwählte und Treue freigesprochen, als gerechtfertigt anerkannt wird, in die Herrlichkeit, in das Erbe ingeht, und so Lob, Ruhm und Ehre davonträgt. δόξα kann, von ἔπαυσις und τιμὴ eingeschlossen, unmöglich die Strahlenherrlichkeit, die Daseinsform des himmlischen Lebens bezeichnen, die Gott, den Engeln und den Verklärten zu eigen ist, sondern das Wort muß wie so oft, auch im NT., einfach Ruhm bedeuten.

Die ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ist die Endoffenbarung Jesu Christi, wo er, der jetzt schon in Herrlichkeit, aber menschlichem Auge unsichtbar, bei Gott weilt, sich unter ungeheuren die Welt verändernden, allen Menschen kund werdenden Erscheinungen als der Messias und himmlische Herr offenbaren wird. Zum Ausdruck vgl. I Kor 17; II Th 17 und in I Pt noch 1¹³; 4¹³.

V. 8 f. Der Grundgedanke unseres Abschnittes 13–12 war oben als Dank an Gott bestimmt worden, der den Erwählten und Wiedergeborenen das große Gut der lebendigen Hoffnung, die Rettung ihrer Seelen geschenkt hat. V. 3–5 hat die Größe des Gutes vor Augen gebracht, V. 10–12 wird es wieder tun; V. 6 f. hat den Zwischengedanken: die Gegenwart freilich ist leidvoll, durchgeführt; V. 8 f. bringt einen zweiten Zwischengedanken: noch weilt die Betrachtung bei der Gegenwart; die Leser verdienen Lob, weil sie Jesus Christus lieben, obwohl sie ihn von Auge zu Auge niemals gesehen haben; und wie V. 6 f. mit der eschatologischen Glücksverheißung endete, die überhaupt den ganzen Teil beherrscht, so auch unser Zwischenatz: V. 9. – Die Anknüpfung von V. 8 an das Vorhergehende geschieht mit relativem Anschluß; am Ende von V. 9 fällt das Stichwort σωτηρίαν ψυχῶν, und an dieses wird dann V. 10 wieder relativisch angeschlossen. Der Bau des

ganzen Abschnittes ist kettenartig (vgl. in VV. 3–12 die relativen Anschlüsse VV. 6. 8. 10. 12), und man hat das Gefühl, daß ein in diesen Gedankengängen Vertrauter noch lange so fortfahren und zu Leuten sprechen könnte, denen diese Betrachtungen etwas Liebes und Gewohntes sind.

Zwei parallele relative Anschlüsse bilden das Satzgefüge von V. 8, an das dann in V. 9 eine Partizipialkonstruktion gefügt wird. Leicht ist der erste Vers teil *ὅν οὐκ ἰδόντες* (*εἰδότες* AKLP Min. Väter ist zu schlecht bezeugt) ἀπαπᾶτε. Sie haben Jesus nicht gesehen und lieben ihn doch. Es scheint, daß an dieser Stelle das Bewußtsein des Autors durchklingen soll, er gehöre zu den Zeugen des Lebens Jesu. Ist es doch der Urapostel Petrus, der hier sprechen soll. Dann gehört die Stelle zu den wenigen „petrinischen Lichtern“, die dem Schreiben aufgesetzt sind. Doch ist die Annahme, der Verfasser wolle hier urapostolisches Bewußtsein anzeigen, nicht unbedingt nötig. Zu Christenkreisen, die am Ende des 1. Jahrh. leben, kann sehr leicht und passend und ohne weiteren Hintergedanken gesagt werden: ihr habt Christus nicht gesehen und liebt ihn doch. — Auf die Grammatik hin angesehen, bietet unser V. eines der nicht sehr zahlreichen Beispiele im NT., in denen die Verneinung beim Partizipium *οὐ*, nicht *μή* ist. Die in der Koine sich durchsetzende, im neueren Griechisch herrschende Regel ist, daß zu Partizipien als Verneinung *μή* gesetzt wird, ganz gleich, in welchem Sinne die Verneinung erfolgt. Im zweiten Teile des Verses tritt diese Regel auch in Kraft, und es ist eine zu fein geschliffene Exegese, die einen tieferen Unterschied zwischen den beiden Verneinungen machen will. Immerhin mag an unserer Stelle wie auch an anderen Stellen des NT. das Bewußtsein noch durchschimmern, daß die eigentliche Negation für eine Tatsache, auch beim Partizipium *οὐ*, nicht *μή* ist (vgl. 3. St. Blas Grammatik § 75, 5; etwas anderes Moulton, Grammar, vol. I, Kap. 9 Schluß).

Schwieriger ist das zweite Glied. Das Aktivum ἀγαλλιᾶτε, BC* Orig., wird wohl ursprünglicher sein als das Medium ἀγαλλιᾶσθε ^{corr} KLP und die übrige Überlieferung; das Medium ist nach V. 6 eingetragen. ἀγαλλιᾶτε, ihr jubelt, jauchzet, war in der Medialform schon V. 6 gebraucht und wurde dort als präsentiſch, nicht als futurisch, erkannt. Es ist auch hier präsentiſch und steht dem ἀπαπᾶτε parallel. Der gegenwärtige Jubel der Christen erfolgt mit Rückſicht auf etwas Zukünftiges, ſofern der Glaube an den noch nicht erſchienenen, von den Leſern überhaupt noch nicht geſehenen Herrn auf Zukünftiges geht. Vor dem Verbum ſtehen zwei Partizipien und der relative Anſchluß εἰς ὃν. Für εἰς ὃν kommt als einzig naturgemäß die Verbindung mit πιστεύοντες in Betracht. Wenn ſchon aber die Konſtruktion εἰς ὃν durch πιστεύοντες beſtimmt iſt, ſo muß das Relativum doch auch zu ὁρῶντες genommen werden, ſonſt könnte hinter πιστεύοντες nicht δέ ſtehen. Es liegt hier eine ungenaue, zeugmatiſche Konſtruktion vor, die vollſtändig lauten müßte: ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες, εἰς ὃν δὲ πιστεύοντες ἀγαλλιᾶτε Andere Auffaſſung iſt: εἰς ὃν iſt mit ἀγαλλιᾶτε zu verbinden (von Soden, Beß, Goebel), die dazwiſchen liegenden Partizipien ſind etwa im Sinne von Joh 20²⁹ abſolut zu faſſen; der Hinblid auf ὃν οὐκ ἰδόντες macht dieſe

Fassung unmöglich, auch ist εἰς ὃν . . . ἀγαλλιᾶτε keine leichte Konstruktion, und es wäre eine starke Zumutung an den Leser, über die Partizipien hinweg, von denen das eine die Verbindung mit εἰς verlangt, den relativen Anschluß mit ἀγαλλιᾶτε zu verbinden. Eine gewisse Lässigkeit im Ausdruck ist an unserer Stelle nicht zu verkennen. Wir würden (Kühl) einen dem ersten Relativsatz analogen zweiten Satz erwarten: εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύετε und dann vielleicht weiter καὶ ἀγαλλιᾶτε. Statt dessen wird der Gegensatz in die beiden Partizipien, die doch koordiniert sind, gebracht und nur noch abgeschwächt durch δέ angedeutet, während ἀγαλλιᾶτε als einziges Hauptverbum übrig geblieben ist.

ὁρῶντες und πιστεύοντες sind Präsenspartizipien im Gegensatz zum Aoristpartizipium ἰδόντες. Sie drücken etwas aus, was in der Gegenwart besteht und fort dauert. Da liegt es nahe, ἄρτι, jetzt, zur Bezeichnung der Gegenwart im Gegensatz zur Vergangenheit (ἰδόντες) gebraucht zu finden (ihr habt ihn nicht gesehen und liebt ihn doch; ihr seht ihn auch jetzt noch nicht, glaubt aber an ihn . . .). Indessen die Weise, wie in V. 6 ἄρτι von der Gegenwart im Gegensatz zur Zukunft gebraucht wird, weiter dies andere, daß im ganzen Zusammenhang Gegenwart und Zukunft einander gegenüber stehen, macht es sicher, daß auch hier ἄρτι den Gegensatz von Gegenwart und Zukunft bezeichnet: ihr seht ihn jetzt noch nicht, glaubt aber an ihn.

Starke Zusätze heben die Größe der empfundenen Freude hervor. Die Freude ist unsagbar, ἀνεκλάλητος, und es ruht auf ihr schon jetzt der Abglanz der künftigen Herrlichkeit, der δόξα (so wird man am besten — vgl. B. Weiß, Kühl, von Soden — das Beiwort δεδοξασμένη erklären; andere Erklärung: zur vollendeten Herrlichkeit gelangt — Huther, ihm folgend Usteri —).

Schön ist auch hier die religiöse Stimmung, die aus den Worten spricht: nicht schauen und doch glauben, das ist das Wesen religiöser Zuversicht.

V. 9. In Form des Partizipium conjunctum wird noch ein Zusatz gemacht: als solche, die das Ende des Glaubens, die Errettung der Seelen davontragen. Das Partizipium des Präsens ist hier vorwiegend in einer Weise gesetzt, die das Partizipium des Futurum vertritt. Es ist kühne und feste Glaubenszuversicht, die in den Worten spricht. Das Jubeln (ἀγαλλιᾶτε) von V. 8 wird durch das Partizipium begründet. Was die Konstruktion betrifft, so ist τὸ τέλος τῆς πίστεως der von κομιζόμενοι abhängige Objektsakkusativ, σωτηρίαν ψυχῶν der zu diesem Akkusativ gehörende erklärende appositionelle Zusatz. Der Artikel fehlt vor dem abstrakten σωτηρίαν, wie überhaupt der Anfang des Briefes eine Reihe artikelloser Substantive bringt, vgl. das oben S. 30 zu 1 f. Bemerkte und dann über den Eingang des Briefes hinaus ἀναστάσεως V. 3, δυνάμει, πίστεως, σωτηρίαν, auch καιρῷ V. 5, ἀποκαλύψει V. 7. — Τέλος τῆς πίστεως ist Ende, Ziel, Ertrag des Glaubens, der gläubigen Gotteszuversicht (τέλος steht Röm 6²¹ f. in Parallele mit καρπός: endgültiger Lohn, Frucht). Die eschatologische σωτήρια als Rettung im Gericht war schon in V. 5 erwähnt. Von Seelen im Plural ist hier gesprochen, weil eine Mehrzahl von Lesern angeredet wird; die ψυχή ist hier nicht im paulinischen Sinne gesagt, wonach sie zum natür-

lichen Leben, zur *σάρξ* gehört und ihr das *πνεῦμα* entgegensteht, auch nicht im Sinne von Mt 6^{25ff.}, wo die Seele durch Essen genährt wird und mit dem Leibe parallel steht, sondern die Seele ist hier das höhere Wesen im Menschen, das der Rettung teilhaftig werden soll, vgl. zu diesem Sprachgebrauch und dieser Anschauung von der zu rettenden Seele vor allem Mt 8^{35ff.}

V. 10 — 12. Am Ende von V. 9 ist wieder das Wort gefallen, daß das Stichwort des ganzen Abschnittes ist: das Heil, die Rettung der Seelen; und die Herrlichkeit dieses Heiles, die Größe der damit geschenkten Gottesgabe wird wieder gepriesen. Und zwar ist es ein ganz bestimmter eigenartiger Gedankengang, den der Verfasser hier vorbringt, um die Größe der göttlichen Gnade, die den Gläubigen der Gegenwart zuteil wird, recht anschaulich zu machen. Schon die Christen der ersten Generationen lasen das AT., um aus ihm die Würde und Erhabenheit Jesu zu erkennen, sie auch andern nachzuweisen. Sie erbauten sich an dem Gedanken, daß womöglich jede Seite der heiligen Bücher auf ihren Herrn hinzeige, daß von Moses an alle Propheten auf ihn hin prophezeit hätten. Die christologische Deutung des AT., der nicht nur ein apologetisches und dogmatisches, sondern auch ein sehr wichtiges religiöses Interesse zu grunde lag (die Einheit des Schöpfer- und Erlösergottes), ist in der Kirche bereits von Paulus begonnen (vgl. 3. B. I Kor 10⁴), von den geistigen Führern, den Lehrern und Schriftstellern der nachapostolischen Zeit fortgesetzt worden, und sie läßt sich an sehr vielen Stellen belegen, vgl. im NT. 3. B. Mt 4^{13ff.}, 13³⁵; Lk 24²⁷; Joh 12⁴¹; Hbr 1^{5—13}, 6^{20ff.}, dann Barn 12^{8f.} und Justin an sehr vielen Stellen, namentlich im Dialog. Justin hat in dieser Schrift auch seinem stolzen Bewußtsein, das ganze AT. auf Christus hin deuten zu können, mehrfach Ausdruck gegeben, vgl. Dial. 34: *ὁ γὰρ Χριστὸς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς καὶ θεὸς καὶ κύριος καὶ ἄγγελος καὶ ἄνθρωπος καὶ ἀρχιστράτηγος καὶ λίθος καὶ παιδίον γεννώμενον καὶ παθητὸς γενόμενος πρῶτον εἶτα εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενος καὶ πάλιν παραγινόμενος μετὰ δόξης καὶ αἰώνιον τὴν βασιλείαν ἔχων κεκήρυκται, ὡς ἀπὸ πασῶν τῶν γραφῶν ἀποδείκνυμι.* 126: *Τίς δ' ἐστὶν οὗτος ὃς καὶ ἄγγελος μεγάλης βουλῆς ποτε καὶ ἀνὴρ διὰ Ἰεζεκιήλ, καὶ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου διὰ Δαυὶλ, καὶ παιδίον διὰ Ἡσαΐου, καὶ Χριστὸς καὶ θεὸς προσκυνητὸς διὰ Δαυίδ, καὶ Χριστὸς καὶ λίθος διὰ πολλῶν, καὶ σοφία διὰ Σολομῶνος καὶ Ἰωσήφ καὶ Ἰούδα καὶ ἄστρον διὰ Μωϋσέως καὶ ἀνατολή διὰ Ζαχαρίου, καὶ παθητὸς καὶ Ἰακώβ καὶ Ἰσραὴλ πάλιν διὰ Ἡσαΐου καὶ ῥαβδος καὶ ἄνθος καὶ λίθος ἀκρογωνιαίος κέκληται καὶ υἱὸς θεοῦ, εἰ ἐγνώκατε, ὦ Τρύφων, ἔφη, οὐκ ἂν ἐβλασφημεῖτε εἰς αὐτόν . . . ;* vgl. noch Dial. 61. 100. — Das AT. hat aber Christus nicht nur als Gegenstand der Weissagung, sondern auch als tätige Ursache. Der präexistente Christus, das große Himmelswesen, das schon in der Urzeit vor allem Weltanfange bei Gott war, an der Welterschöpfung und an der Heilsoffenbarung beteiligt war, hat durch die Propheten gesprochen und ihnen die Worte der auf Christus hinizielenden Weissagungen in den Mund gelegt. — Zum Verständnis unserer Stelle ist endlich noch zu bemerken, daß die Inspiration, von der in ihr gesprochen wird, als streng supranatural gefaßt wird. Der Geist gibt den

Propheten ihre Worte ein, die sie niederschreiben oder schreiben lassen, ohne ein Verständnis für ihren Sinn zu haben. Die Worte stehen dann objektiv, als ein fremdes Diktat, vor den Augen der Propheten, und sind für sie ein Gegenstand des Staunens und der forschenden Betrachtung. „Ein Prophet sagt überhaupt nichts Eigenes, sondern er ist nur Dolmetsch. Ein Anderer gibt ihm alles ein, was er vorbringt. So lange er in der Begeisterung ist, ist er seiner selbst nicht bewußt, die Vernunft eilt fort und hat die Burg der Seele verlassen. Der Geist Gottes aber kommt und macht Wohnung bei ihm und spielt auf dem Organismus der Stimme und bringt die Laute hervor zur deutlichen Anzeige dessen, was er offenbart (Philo, De special. legg. III 8; vgl. zum jüdischen Inspirationsbegriff Bouffet, Religion des Judentums², 1906, S. 172). Nach IV Esra 14^{30ff.} trinkt Esra einen vollen Kelch und diktirt dann fünf Männern in vierzig Tagen die 94 heiligen Bücher, die verloren gegangen waren, die 24 Bücher des Kanons und die Apokalypsen. Als urchristliche Anschauung von der den Propheten in der Ekstase überwältigenden Kraft des Pneuma vgl. den durch Epiphanius (Haer. 48, 4) aufbewahrten Spruch Montans: ἰδοὺ, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λόγα κἀγὼ ἐφάρταμαι ὡς πληκτρον, ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γηγροῶ. ἰδοὺ κύριος ἐστὶν ὁ ἐξιστάνων καρδίαν ἀνθρώποις. Nach Art dieser Prophetie, die sie kannten und an ihren großen Geistesträgern erlebten, und nicht nur nach spätjüdischer Theorie haben sich die alten Christen auch die Prophetie des A.T. vorgestellt. Vgl. noch zu II Pt 1²¹.

V. 10. Ein relativer Anschluß, wie wir ihn im Vorhergehenden schon öfters hatten, führt die Darlegung weiter. Propheten, Männer von dieser hohen Art (beachte das artikkellose προφήται, wie das artikkellose ἄγγελοι in V. 12 Schluß, es kommt auf den Begriff, die Qualität und Art, nicht auf die Vollzahl an) haben über die Rettung, die den Christen bestimmt ist, nachgesucht und nachgeforscht. Die Herrlichkeit und Größe der den Erwählten für die nächste Zukunft in Aussicht gestellten σωτηρία wird dadurch ins rechte Licht gesetzt. Diese Großen und Auserwählten, ein Moses und Elias, Jesaias und Jeremias, haben Prophetieen über das Heil ausgesprochen, das sie selbst nicht erleben durften. Über die Heilsprophetieen, die sie aussprachen, und die sie als etwas Großes, ungeheuer Wichtiges ahnten, grübelten und forschten sie nach. Welcher Art dies Nachforschen war, zeigt dann V. 11 noch genauer. Die beiden synonymen Verba ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν malen das Rastlose, immer neu Anhebende, das doppelte ἐκ der Komposita das Gründliche der Forschung (von Soden). Im zweiten Teile des V. werden die Propheten näher bestimmt als solche, die über die Gnade, die für euch bestimmt war, prophezeiten. Das Partizipium mit dem Artikel, οἱ προφητεύσαντες, zeigt an, daß die hier gegebene Charakteristik von allen Propheten gleichmäßig gilt; es war die ihnen zugewiesene Aufgabe, von der χάρις zu prophezeien (B. Weiß, Kühn), vgl. V. 7 χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου. Nicht aber ist das artikuliertes Partizipium nach artikkellosen Substantiv dahin zu deuten, daß mit dem Artikel des Attributes erst die Bestimmtheit eintritt, die vorher

nicht da war: Propheten, nämlich jene (also nicht alle), die von der Gnade prophezeiten, vgl. Σ 23⁴⁹ *γυναικες αἱ συνακολουθῶσαι*.

Die *χάρις*, die Gnade, von der die Propheten weisagten, wird näher bezeichnet als die auf euch (gerichtete) Gnade. Dabei wird *εἰς ὑμᾶς* die Angeredeten bezeichnen nicht vom Standpunkte des Briefschreibers aus (er gehört ja selber mit zum letzten Geschlecht, zu den Geretteten) sondern vom Standpunkte der mit Weisagung betrauten Gottesmänner der Vorzeit, der Propheten. *χάρις* kann man unter Berufung auf *ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ* in V. 13 als gleichbedeutend mit *σωτηρία* fassen, nur daß *σωτηρία* die Wirkung, *χάρις* die Ursache ausdrückt (von Soden). Besser aber ist es entschieden, *χάρις* als den umfassenderen Begriff zu nehmen, so daß die *σωτηρία* nur ein Teil, der Endteil und das Endergebnis der *χάρις* ist. Die *χάρις* ist die ganze göttliche Gnadenveranstaltung, die nach V. 11 auch die Sendung, das Leiden des Christus, und die Verherrlichungen, die darauf folgten, umfaßt.

V. 11. Mit *ἐραννῶντες* wird auf die Aoriste in V. 10 Anfang zurückgegriffen, die Schilderung des Grübelns der Propheten wird fortgesetzt. Wenn statt des Partizipiums eine Form des *verbum finitum* gesetzt werden müßte, dann müßte hier das Imperfektum stehen, vgl. Apg 18²³ *ἐξῆλθεν διερχόμενος* = *ἐξῆλθεν καὶ διήρχετο*. Die Propheten forschten über die ihnen unverständliche Weisagung nach, die sie aussprechen mußten. Das, was Gegenstand ihres Nachdenkens war, wird mit dem indirekten Fragesatze bezeichnet. In diesem Fragesatz ist *ἐδήλου*, das Verbum, ohne Objekt, denn der Affusativ *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα κτλ.* ist mit *προμαρτυρόμενον* zusammenzunehmen. *ἐδήλου* bedeutet: kundtat, Offenbarungen gab, hindeutete (nämlich dadurch, daß er den Gottesmännern die Prophetie gab). Das *πνεῦμα Χριστοῦ* ist nach dem oben Bemerkten das Pneuma des präexistenten Christus, das von ihm ausgeht und in den Propheten wirkt, sie inspiriert. Es ist eine unnötige Erweichung, hier umzudeuten und den Ausdruck aus der „Einheitlichkeit der prophetischen Vorherverkündigung mit der Erfüllung und weiter mit der Predigt des Evangeliums“ (Kühl) zu erklären. Auch 1²⁰ wird vom präexistenten Christus gesprochen. Die Vorstellung war nach Paulus keinem Christen mehr unbekannt. Die Propheten waren im Ungewissen, *εἰς τίνα καὶ ποῖον καιρὸν* der in ihnen wirkende, ihnen die Prophetie eingebende Geist des präexistenten Christus Offenbarungen gab. Sie grubelten einmal über den Zeitpunkt selber nach (*τίνα*), „über das wann, an dem das von ihnen prophezeite Heil eintreten sollte, und dann über die Beschaffenheit dieses Zeitpunktes (*ποῖον*): darüber, wie er aussehen werde, an welchen Zeichen er zu erkennen sein werde.

ἐδήλου wird seinem Inhalte nach noch näher bestimmt durch das Partizipium *προμαρτυρόμενον* und die beiden dabei stehenden Affusative. *προμαρτυρεσθαι*, ein seltenes Kompositum, bedeutet: im Voraus bezeugen. Fraglich und umstritten ist die Bedeutung der Affusative: *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*: die auf Christus (gerichteten, sich beziehenden) Leiden und die darauf folgenden Verherrlichungen. Zweierlei Er-

klärung ist möglich: 1. Der Doppelausdruck bezieht sich auf die Leiden des Christus und seine darauf folgende Verherrlichung (B. Weiß, Kühl, Usteri . .). Das ist die m. E. bessere Erklärung, die auch dem Wortlaute nach am nächsten liegt. Es wäre die einzig mögliche Erklärung, wenn statt *εἰς Χριστόν* der Genitiv *Χριστοῦ* stünde. Immerhin macht auch *εἰς Χριστόν* in dem angegebenen Sinne keine Schwierigkeiten. Es sind mit *τὰ εἰς Χριστόν παθήματα* die für Christus bestimmten, für ihn aufbewahrten Leiden gemeint. Und durch den Ausdruck *εἰς Χριστόν* wird gut bezeichnet, daß die Leiden, von denen die Propheten sprachen, damals noch zukünftig waren, vgl. zu diesem Gebrauche von *εἰς* das *εἰς ὑμᾶς* in V. 4 und 10. Die *δόξαι* sind die Christus zu Teil gewordenen Herrlichkeiten: die Erweckung, Erhöhung, die Herrschaft über Engel und Mächte, vgl. dazu 3²². Gerade diese Sachen, das Leiden des Christus und seine Erhöhung darnach, lesen die Christen aus den heiligen Büchern der Propheten heraus. Und diese großen segensreichen Veranstaltungen Gottes sind die Voraussetzung für die *σωτηρία* geworden, von der der Zusammenhang spricht, sie sind ein Hauptteil der göttlichen *χάρις* V. 10, die sich darin und in der Zueignung des Segens dieser Veranstaltungen an die Gläubigen auswirkt. 2. Dieser Auffassung und Deutung steht eine andre gegenüber, nach der der Doppelausdruck einen viel weiteren Sinn hat und die *παθήματα* und *δόξαι* des Christus und auch seiner Gläubigen bezeichnet (v. Soden, auch Gunkel, aber schon lange vorher Calvin u. a.). Nach v. Soden kann der Plural *δόξαι* nur von der *δόξα* Christi (V. 21) und der *δόξα* der Christen (VV. 7f.) verstanden werden, und folglich müssen auch die *παθήματα* auf die Leiden des Christus und seiner Gläubigen gedeutet werden, und er bezieht sich hierfür auf 4¹³ und 5¹, ferner auf eine Reihe von Paulusstellen Phl 3¹⁰, II Kor 1⁵, 4¹⁰, Kol 1²⁴, die hier wortbildend eingewirkt haben (besonders II Kor 1⁵): die Leiden Christi und seine Herrlichkeit setzen sich in Leiden und Herrlichkeit seiner Gläubigen fort. Die Deutung an sich ist sehr gut möglich. Der Haupteinwand, der gegen sie vorgebracht werden kann, liegt darin, daß die beiden Akkusative und ihr Inhalt durch *αὐτά, ἃ νῦν ἀγγέλλη ὑμῖν* . . in V. 12 aufgenommen werden. Dort sind aber sicher Tatsachen und Anschauungen gemeint, die mit der Erscheinung des Christus und nicht mit Leiden und Herrlichkeitshoffnungen der Gläubigen zusammenhängen (Kühl 3. St.). Die Plurale verlangen keineswegs die Deutung auf Leiden und Herrlichkeiten Christi und der Christen. Das braucht für *παθήματα* gar nicht besonders hervorgehoben zu werden; aber auch von den *δόξαι* des Christus kann im Plural gesprochen werden, weil wie 3²² zeigt, die Verherrlichung eine ganze Reihe von einzelnen Akten und Momenten in sich schließt.

V. 12. Wieder bringt ein relativer Anschluß die Weiterführung der Gedanken. Die Propheten haben die Weissagung durch den Geist des prä-existenten Christus erhalten, sie grübeln nach, für welche Zeit wohl die Erfüllung dieser herrlichen Dinge in Aussicht stehe. Sehnsüchtig wünschen sie, die Zeit möge bald da sein, damit sie selber Anteil an solchen Herrlichkeiten bekämen. Von solchem Forschen und Fragen der Propheten berichten die bei

den Christen beliebten Apokalypsen öfters: Dan 9, IV *Esr* 4³³ — 5¹³ (vgl. bes. 4^{51f.}: et oravi et dixi: putas vivo usque in diebus illis? vel quis erit in diebus illis? et respondit ad me et dixit: de signis de quibus me interrogas, ex parte tibi possum dicere, de vita autem tua non sum missus dicere tibi, sed nescio), 13¹³ — 24, *Hen* 1² (Windisch). Zu der auch sonst öfters vorkommenden Entgegenstellung der vergangenen Geschlechter und des glücklich zu preisenden Geschlechtes der Endzeit vgl. Mt 13^{16f.}, (Lk. 10^{23f.}). — Da kommt eine neue Offenbarung an die Propheten. Es wird ihnen kundgetan, daß sie mit ihren Prophetieen nicht sich selber dienen, sondern dem letzten Geschlecht in einer, von den Propheten aus gerechnet, fernen Zeit. Was der Verf. sich unter dieser zweiten, erneuten Offenbarung gedacht hat, welche Stellen des AT. er und andere vielleicht dahin gedeutet haben, kann nicht mehr gesagt werden. Dan 9^{2f.} 22^{ff.}, 12⁴. 9^{f.} 13 ist keine genaue Illustration zu unserer Stelle. — Was der Inhalt der den Propheten zuteil werdenden neuen Offenbarung ist, gibt der mit *οὐ* eingeleitete Satz an: *οὐ οὐχ ἑαυτοῖς ὑμῶν δὲ διακόνουν αὐτά*. Gerne hätten sie selber Anteil an den geweissagten Gütern bekommen. Aber es wurde ihnen offenbart, daß sie mit diesen Dingen nicht sich selber dienen, sondern euch. *αὐτά* bezieht sich auf *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας* zurück, die großen Veranstaltungen Gottes in der Endzeit, an denen das Heil der Gläubigen hängt. *διακονεῖν τινὶ τι* heißt: jemandem etwas dienend darreichen, jemandem mit etwas Dienst tun. Das Imperfektum *διακόνουν* drückt das oft Wiederholte und lang Andauernde des prophetischen Tuns aus: für die Christen ist eben die ganze Reihe der Schriftpropheten von Moses an voll von Weissagungen auf Christus.

Mit Iose anknüpfend *α* wird weiter fortgefahren. Sie leisteten euch Dienst mit ihrer Prophetie von Christi Tod und Herrlichkeit, Dingen, die nun in ihrer Erfüllung da sind, und die euch verkündet wurden durch eure Glaubensboten. *νῦν*, jetzt, bezeichnet die Gegenwart als die Zeit der Erfüllung. *εὐαγγελίζεσθαι* wird auch an andern Stellen mit dem Akkusativ der Person, an die die Verkündigung geht, verbunden, vgl. Gal 1⁹, Apg 16¹⁰, Lk 3¹⁸. Die Missionare, von denen hier die Rede ist, sind in den Augen des Verfassers sicher kein enger Kreis. Wenn es richtig ist, daß der Brief gegen Ende des I. Jhrh. geschrieben ist, und wenn er ein Rundschreiben an einen weiten Kreis von Gemeinden ist, dann waren es viele gewesen, die den in ihm angededeten Christen die Botschaft des Evangeliums gebracht hatten. Paulus und seine jüngeren Genossen, aber auch manch anderer, uns dem Namen nach nicht bekannter, hatten in den Provinzen auf kleinasiatischem Boden gewirkt. Die Gemeinden aber kannten damals ihre Gründer noch persönlich oder sie hatten, bei der Kürze der erst verflossenen Zeit, noch genügende Kunde von ihnen. Denn es scheint doch, daß die *εὐαγγελισάμενοι ὑμᾶς* hier als Männer vorausgesetzt werden, die den Gemeinden noch bekannt sind. Merkwürdig zunächst ist der Zusatz, der zu *εὐαγγ. ὑμ.* gemacht wird: (*ἐν* NCKLP min. copt) *πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ*. Daß alle Verkündigung von Aposteln und Missionaren durch den heiligen Geist erfolgt, war schon in der ersten Generation des jungen Christentums

fester Glauben der Gemeinden. Der Geist wählt und rüstet die Verkündiger des Wortes aus, er ist es, der die Kraft gibt, umherzuwandern und die Botschaft von Christus zu verkündigen. Aber es war kaum nötig, den Lesern des Briefes diese Tatsache in Erinnerung zu bringen. Die Erwähnung des heiligen Geistes in diesem Zusammenhange hat einen andern Zweck. Im vorhergehenden Verse war das πνεῦμα Χριστοῦ erwähnt, das in den Propheten war und ihnen Weissagung gab. Die gleiche himmlische Größe trägt die neue Botschaft, die nun an die Gläubigen kommt. Und damit ist nicht nur die hohe Würde der gegenwärtigen Verkündigung sicher gestellt, sondern zugleich auch dies, daß sie in ihrem Wesen mit der alten Prophetie in Übereinstimmung steht, ihre sichere, gottgewollte Erfüllung ist. Der Zusatz, der zu πνεύματι ἁγίῳ gemacht wird, ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ, kennzeichnet den Geist als einen, der vom Himmel geschickt wird (Aor., nicht Praes.: der vom Himmel herabgeschickt wird). Wie weit dem Verfasser dabei das Pfingstereignis vorschwebt (wofür Kühn stark eintritt), mag dahingestellt bleiben: war ihm überhaupt der Inhalt der Apgsch. bekannt? Und hat nicht noch am Anfang des 2. Jhrh. der Verfasser des 4. Evangeliums die Geistesmitteilung an die Jünger in einer Weise erzählt, die gar keine Kenntnis des Pfingstberichtes von Apgsch. 2 verrät (Joh 20²²)? Es genügt, um den Zusatz zu verstehen, darauf hinzuweisen, daß für altchristliches Bewußtsein der Geist die Gabe und Ausrüstung ist, die der Gemeinde von Anfang an, seit ihrem Bestehen zu eigen ist, daß er, die Himmelsgabe, in ihr weiter wirkt und an immer neue Gläubige gegeben wird. So kann seinem Ursprunge nach das große Geschenk Gottes als ἀποσταλὲν ἀπ' οὐρανοῦ bezeichnet werden, was auch noch, ein nicht zu übersehendes Moment, feierlich und liturgisch klingt.

Im Vorhergehenden wurde der Zusatz πνεύματι κτλ. mit εὐαγγελισαμένων verbunden. Und dafür spricht nicht nur die Wortstellung sondern auch der Sinn: derselbe Geist, der in den Propheten wirkte, war auch in den Verkündern der Heilsbotschaft wirksam (Kühn, Usteri, Windisch, vgl. auch B. Weiß). Doch ist diese Verbindung keineswegs die einzig mögliche. Man kann den Dativ auch mit dem Verbum finitum ἀνηγγέλη zusammennehmen (v. Soden). Der Sinn verschiebt sich dann nicht sehr. Auch in diesem Falle wird die gegenwärtige Predigt hingestellt als vom gleichen Geiste gewirkt, der auch in den Propheten war: was jetzt durch heiligen Geist euch kundgetan wurde von euren Missionaren.

Große Begnadung der Christen, der Erwählten der Endzeit spricht aus den eben betrachteten Ausführungen des Briefes: was die Propheten, die hohen Männer der Vergangenheit verkündet haben, was sie selber voll Sehnsucht sehen und erleben wollten, ohne daß es ihnen zuteil wurde, an euch geht es in Erfüllung. Und in der gleichen Tonart klingt der Vers aus: εἰς ᾧ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακλῆναι.

ᾧ nimmt ganz klar das ᾧ des Vorhergehenden auf und bezieht sich so auf αὐτὰ zurück, das seinerseits wieder auf τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας zurückgewiesen hatte. Schwierig und viel erklärt ist

der Inhalt des Sages, und er war es namentlich zu einer Zeit, wo das religionsgeschichtliche Material noch nicht bekannt oder noch nicht verwertet war. Die Leiden des Christus und seine Verherrlichung sind den Engeln ein Geheimnis, und sie sind begierig einen Einblick in diese Dinge zu bekommen.

Daß auch den Engelwesen die Erscheinung und der Tod des Herrn, sowie die künftige Herrlichkeit ein tiefes Geheimnis ist, ist ein Gedanke, zu dem Parallelen leicht aufzutreiben sind; vgl. I Kor 27f., wo die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* große Engelwesen sind, weiter Mk 13³²; auch Röm 16²⁵ und Stellen in Eph und Kol, die vom Mysterium Gottes oder Christi sprechen, gehören hierher; vgl. endlich die merkwürdige und bekannte Stelle Ign Eph 19: *καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἢ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κτανγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἄστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἢ καινότης αὐτοῦ, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλον τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα· ταραχὴ τε ἦν, πόθεν ἢ καινότης ἢ ἀνόμοιος αὐτοῖς.* Als Parallele aus jüdischer Apokalypstik vgl. Hen 163: Und nun sprich zu den Wächtern, die früher im Himmel waren: Ihr seid im Himmel gewesen und obwohl euch (alle) Geheimnisse noch nicht offenbart waren

2. 113 — 210: Da Gott die Christen mit so hohem Gute beschenkt hat, müssen sie nun, dem hohen Gute, der sichern Hoffnung auf Rettung entsprechend wandeln.

Die lange Mahnreihe, die den zweiten Teil des ersten Hauptabschnittes ausfüllt, zerfällt ihrerseits wieder deutlich in zwei Unterabteilungen: 113 — 21 ist allgemeinen und grundsätzlichen Inhaltes, 122 — 210 geht auf einzelnes ein und bringt das rechte gegenseitige Verhalten innerhalb der Gemeinde zur Darstellung.

a. 113 — 21: Der Lebenswandel der Christen, wie er zu der vollkommenen Hoffnung gehört, zeigt sich als ein Wandel in Gehorsam und in Furcht vor Gott.

V. 13. Mit *διό*, das auf Vorangehendes zurückblickt, beginnt der V., den man als Übergangsglied von 13 — 12 zum Folgenden betrachten muß. Er enthält einerseits bis auf den Wortlaut genaue Anspielungen und Zusammenfassungen, die auf das Voranstehende gehen, andrerseits schließt er das früher Gesagte zusammen, um ihm die praktische Abzweckung zu geben, die dann den Inhalt der folgenden Ausführungen bildet. Dabei blickt, näher betrachtet, *διό* auf die gesamten vorhergehenden Ausführungen zurück. Darum, weil ihr Wiedergeborene seid, weil ihr die Hoffnung auf ein unvergängliches Erbe habt, dessen ihr euch schon jetzt voll jubelnder Gewißheit freuen könnt, darum hoffet endgiltig.

Vor dem Verbum finitum stehen zwei Partizipien: *ἀναζωσάμενοι τὰς ὁσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, νήφοντες.* Sie stehen, obgleich in der Zeitform

verschieden, auf einer Stufe. Es wird in ihnen die Vorbedingung für τελείως ἐλπίσατε angegeben. Das Partizipium des Aorists gibt die einmalige vollendete Handlung, das des Präsens den dauernden Zustand an. Das Bild: aufgeschürzt die Lenden, ist aus dem AT. wohlbekannt, wo es indeß in genau diesem Wortlaute LXX nur Prov 31¹⁷ vorkommt, vgl. aber noch Ez 12¹¹ II Kön 4²⁹, 9¹; Job 38³, 40² (7); Jer 1⁷ und ἀναζώννυσθαι τὴν ὀσφύν Polst. an d. Phl 2¹ in einer Anführung unserer Stelle. Im NT. wird περιζώννυσθαι τὴν ὀσφύν noch 1²⁵; Eph 6¹⁴ gebraucht. Das Bild ist aber in beiden eng verwandten Wendungen: „Die Lenden aufschürzen“ und „die Lenden umgürten“ für den antiken Menschen und auch für den Orientalen unserer Tage so leicht erreichbar, daß man sich nach literarischem Vorbilde oder literarischer Verwandtschaft nicht umzusehen braucht. Die Lenden aufschürzen heißt sich bereit machen, zur Arbeit, zum Marsch, indem man das lange Untergewand, das die Bewegungen der Füße hemmt, in den Gürtel hinaufzieht (durch Bildung eines Brustbausches) oder indem man seine Enden, seinen Saum in den Gürtel aufsteckt. In übertragener Bedeutung heißt es: sich ernsthaft bereitstellen unter Wegschaffung des Hindernisses, der Unfertigkeit und Schläffheit, sich entschließen und rüsten. Auf welchem Gebiete der Verfasser die Bereitschaft und Sammlung empfiehlt, zeigt der Genitiv an: διανοίας; die Denkart, die Gesinnung soll das Hindernde hochstreifen und gerüstet sein. Das Wort διάνοια kommt in dieser Bedeutung auch 1⁵¹, Kol 1² vor. Was an unsrer Stelle unter dem in der Verbindung ὀσφύς τῆς διανοίας sicher etwas kühnen, durch die Abgeschliffenheit des Ausdrucks erklärlichen Bilde gemeint ist, kann aus 1¹⁴ und 2¹¹ erschlossen werden. Der Sinn soll sich herrichten durch Abtun der Begierden, der Verschlebung in die Welt. Es gilt für den Christen einen Entschluß zu fassen. Hat er sich von der Unentschlossenheit und Trägheit im ethischen und religiösen Sinne losgesagt, dann kann er in den dauernden Zustand (Part. Präs.) des νήφειν eintreten. In starkem Wechsel des Bildes, der wieder durch die Geläufigkeit des in der altchristlichen Erbauungssprache sicher oft verwendeten Tropus νήφειν erklärlich und erträglich ist, wird weiter gefahren. Zu νήφειν, in übertragener Bedeutung = σωφρονεῖν βίω (Hesychius) vgl. in I Pt noch 4⁷, 5⁸, dann I Th 5^{6.8}; II Tim 4⁵; Ign Pol 2³; Polst. Phl 7²; II Clem 13¹ und Corpus Hermeticum I 6, 27 (Reizenstein, Poimandres 1904, S. 337): ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνοσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήφατε, παύσασθε δὲ κραυπαλῶντες, θελγόμενοι ὕπνῳ ἀλόγῳ (Windisch). Was unter der mit νήφειν bezeichneten Lebenshaltung zu verstehen ist, zeigt auch wieder D. 14: die nüchterne, besonnene Zurückhaltung von all dem heillosen, lärmenden und unzuchtigen Treiben, wie es in der Welt geübt wird. I Th 5⁵⁻⁸ ist eine gute und, weil ebenfalls eschatologisch begründet, auch sehr enge Parallele zu der hier vorgetragenen Mahnung.

τελείως ἐλπίσατε ist zusammenzunehmen, nicht aber gehört, wie manche altkirchliche Exegeten und auch neue Ausleger und Herausgeber meinen, τελείως zu νήφοντες. Denn der Gedankenfortschritt verlangt, daß gerade die

Aufforderung ἐλπίζετε die Verstärkung erhält. Daß die Christen hoffen, daß die Hoffnung ihr großes Gut ist, hat schon das Vorangehende gesagt, die Mahnung jetzt muß verstärkend und weiterführend sein: hofft τελείως. τελείως kann verschieden erklärt werden, als die Zeit oder den Grad bezeichnend. Es kann einmal „endgiltig“ bedeuten. Das τέλος ist nahe (vgl. auch D. 9), jetzt gilt es in endgiltiger, in einer dem Ernst der Zeit entsprechenden abschließenden Weise zu hoffen, Hbr 10²³ auch 3⁶, 6¹¹ können als Parallele herangezogen werden (von Soden). Es ist aber nicht zu verkennen, daß diese Auffassung etwas Gefuchtes hat. Näher liegt es entschieden, τελείως mit der üblichen Bedeutung zusammenzubringen, die das Adjektivum τέλειος hat, also: vollkommen. Und die Verstärkung besagt dann, die Angeredeten sollen dem Grade nach vollkommen hoffen. Über den hier stehenden Imperativ des Aorists braucht nicht lange gestritten zu werden; weder ist das hier angeordnete Hoffen ein rasch vorübergehender Akt, noch bezeichnet der Aorist die eintretende Handlung — die Christen hoffen ja schon seit längerer Zeit — sondern die Sache liegt so: Der Imperativ des Präsens steht in allgemeinen Vorschriften, der des Aorists in den Anweisungen über das Handeln im Einzelfalle. Wenn in einer allgemeinen Vorschrift (wie es ἐλπίζετε ist) doch der Imperativ des Aorists steht, so deutet er an entweder 1. das Zustandekommen des neuen Verhaltens im Gegensatz zu dem bisherigen, oder er ist 2. die Regel auf den Einzelfall spezialisiert, oder endlich 3. er drückt zusammenfassend das Verhalten bis zu einem Ende aus; vgl. Blas, Grammatik § 58. Von diesen drei Fällen liegt hier der dritte vor, und so erklärt sich ungezwungen die Anwendung der Aoristform, vgl. als Parallelen noch Jak 5⁷: μακροθυμήσατε ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου; I Tim 6²⁰ τὴν παραθήκην φύλαξον; [6¹⁴ τηρεῖσαι σε τὴν ἐντολὴν . . . μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ].

Hoffen sollen die Christen ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῶν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ. Zum Verständnis dieser Worte ist es wichtig, den Sinn von ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ voran festzustellen. Sicher kann ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ an sich die im Evangelium zu Teil werdende Offenbarung Christi bedeuten, vgl. Röm 16²⁵; Gal 1^{12. 16}; aber da fast unmittelbar zuvor, D. 7, die ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ im eschatologischen Sinne gebraucht war, da weiter 4¹³ die gleiche Verbindung ebenfalls mit eschatologischer Bedeutung vorkommt, muß den Worten auch hier eine Beziehung nicht auf die schon vollzogene Offenbarung des präexistenten Christus oder auf die im Evangelium zuteil werdende Offenbarung des Herrn der Gemeinde sondern auf die Enthüllung des kommenden Messias bei der Parusie gegeben werden. Außer I Pt 1^{7. 13}, 4¹³ deckt noch I Kor 1⁷ den Sprachgebrauch und die Anschauung von ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ im eschatologischen Sinne (so mit Kühn², Usteri, von Soden, Windisch u. a. gegen Luther, Calov, Steiger, Kühn¹, auch B. Weiß u. a.). Ist dieser Sinn der Worte ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ festgestellt, dann bekommt gleich von hier aus auch das übrige Gefüge einen eschatologischen Sinn. Die φερομένη χάρις kann dann keine Gnade sein, die jetzt schon dargebracht wird, sondern es ist eine Gnade, die dargebracht zu

werden daliegt, bereit zur Offenbarung (V. 5), vgl. das Partizipium Präsens *κομιζόμενοι* in V. 9. Der Einwand, daß *ἐλπίζειν ἐπὶ τινα* oder *τι* nicht auf etwas zukünftiges gehen kann, weil es bedeutet: seine Hoffnung auf etwas setzen, wobei *ἐπὶ* nicht den Gegenstand der Hoffnung, das Erhoffte, angibt, sondern das, wovon man die Erfüllung seiner Hoffnung erwartet, schlägt nicht durch. Wo mit *ἐπὶ* der Hoffnungsgrund, nicht das Ziel der Hoffnung bezeichnet wird, steht in der Regel eine Person, nicht eine Sache (Usteri). Das ist in LXX, NT. und apostolischen Vätern mit einer Reihe von Beispielen zu belegen. Es läßt sich aber überhaupt zeigen, daß *ἐπὶ* mit dem Akkusativ bei *ἐλπίζειν* das Hoffnungsobjekt bezeichnen kann, gleichviel ob dies Objekt eine Person oder eine Sache ist, vgl. Barn 6⁹, wo das Zitat Ez 33^{1. 3}; Lev 20²⁴ erklärt wird: *τί δὲ λέγει ἡ γνώσις, μάθετε. ἐλπίζετε, φησὶν, ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ἡμῖν Ἰησοῦν*. Auch Barn 16¹ wird durch *ἐπὶ* in Abwechslung mit *εἰς* das Objekt der Hoffnung bezeichnet: *... ὡς πλανώμενοι οἱ ταλαίπωροι εἰς τὴν οἰκοδομὴν ἤλπισαν, καὶ οὐκ ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτῶν τὸν ποιήσαντα αὐτούς*. Wenn gefragt wird, was die zukünftige Gnade ist, die das Hoffnungsgut der Christen bildet, so kann nach den vorhergehenden Ausführungen des Verfassers V. 3 — 12 die Antwort nicht zweifelhaft sein: es ist die *σωτηρία*, die Rettung im künftigen Gericht, und die *κληρονομία*, die Anteilnahme an der künftigen Paradiesesherrlichkeit des Gottesreiches.

So bildet V. 13 mit dem Darstellungsgut des Vorhergehenden arbeitend, den bereits mahnenden Ton des Folgenden anschlagend, das Übergangsglied zwischen 3 — 12 und 14 — 21.

V. 14 — 16 gehören zusammen und bilden auch eine Satzperiode. Eine allgemeine Mahnung zur Heiligkeit und zu heiligem Wandel ist ihr Inhalt. Die Periode besteht aus der Ermahnung und einem daran angefügten ATlichen Zitate. Die einführenden Worte *ὡς τέκνα ὑπακοῆς* sind gelegentlich noch als Abschluß zum vorhergehenden Satz V. 13 gezogen worden. Mit Unrecht. Denn erstens passen sie inhaltlich besser zum Folgenden und dann verlangt auch die Stellung von *ὡς τέκν. ὑπακ.*, der Rhythmus der Sätze, daß man die drei Worte zum Nachfolgenden und nicht zum Vorhergehenden zieht. *ὡς* bringt hier, wie noch öfters im Briefe (vgl. 1¹⁹, 2². 11. 13f. 16, 3⁷, 4^{10f. 16}) eine Begründung und kann mit „da ja“ übersetzt werden. Die ATlich klingende Wendung *τέκνα ὑπακοῆς* ist „Septuagintismus“, nicht Hebraismus, vgl. II Kön 2²⁴ *Α τέκνα παραβάσεως καὶ ἀργίας*, Hof 10⁹ *τέκνα ἀδικίας* und die verschiedenen im NT. vorkommenden Verbindungen von *υἱός* mit dem Genitiv eines Abstraktums: *υἱός τῆς ἀπωλείας*, *τῆς ἀπειθείας*, *γενένης*, *τῆς βασιλείας* . . . , auch *τέκνα ὁργῆς* Eph 2³ und *τέκνα φωτός* Eph 5⁸. Der Genitiv *ὑπακοῆς* ist entweder genit. possess. oder genit. qualit. Im ersten Falle bedeutet *τεκ. ὑπακ.* Kinder, die dem Gehorsam gehören, ihm zu eigen sind; im zweiten wird durch den Genitiv engste Zugehörigkeit und Artbestimmung ausgedrückt; in den Herzen der angeredeten Christen herrscht als ausschlaggebende, ihr Inneres bestimmende Lebensmacht die *ὑπακοή*, so daß sie als ihr Wesen bezeichnet werden kann. Die zweite Erklärung scheint die

bessere zu sein. Die *ὕπακοή*, von der hier gesprochen wird, war schon V. 2 erwähnt und kehrt V. 22 wieder. Zu verstehen ist darunter — vgl. die Bemerkung zu V. 2 — der Glaubensgehorsam, das Hinhorchen des ergebenen und zur Aufnahme der Gnade bereiten Menschen auf Gott oder Christus. — Die Näherbestimmung *ὡς τέκνα ὑπακοῆς* gehört als Ganzes zum regierenden Verbum *γενήθητε* Zu diesem Hauptverbum stehen die beiden Bestimmungen *μὴ συσχηματιζόμενοι* und *ἅγιοι* . . . im gleichen Verhältnis. Daß das Partizipium und das Adjektivum auf der gleichen Stufe stehen, beweist das *ἀλλὰ* zwischen ihnen. Man hat also *μὴ συσχηματιζόμενοι* ebenfalls mit *γενήθητε* zu verbinden. Die Verbindung ist nicht sehr leicht, aber doch nicht unerträglich; daß ein Partizipium als Prädikatsadjektivum zu *γίνεσθαι* hinzutritt, kommt öfters vor, vgl. Mt 9^{3.7}; II Kor 6¹⁴; Kol 1¹⁸; Hbr 5¹²; Apf 3², 16¹⁰. Aber durch die Negation vor dem Partizipium wird die Verbindung ungewöhnlich: *μὴ γενήθητε συσχηματιζόμενοι* ἀλλὰ *γενήθητε ἅγιοι* wäre die gewöhnliche, hier zu erwartende Konstruktion, denn das Verbum finitum müßte verneint werden. Was hier vorliegt, ist eine verkürzende Ausdrucksweise, die die Wiederholung von *γενήθητε* vermeiden will.

*συσχηματίζεσθαι τινι*¹ bedeutet: sich nach etwas gestalten, übertragen: sein Leben nach etwas einrichten. Die Christen sollen sich nicht gestalten, sollen ihr Leben nicht einrichten *ταῖς προτέρον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὅμων ἐπιθυμίαις*, nach den Begierden, denen sie früher, in der Zeit ihrer Unwissenheit ergeben waren. *προτέρον* und *ἐν τῇ ἀγνοίᾳ* stehen auf einer Stufe als Adverbialbestimmung zu *ταῖς ἐπιθυμίαις*, und *ὅμων* gehört zu *ἀγνοίᾳ*. Früher hatten die Angeredeten einen andern Wandel als jetzt. Sinnliche Begierden, *ἐπιθυμίαι* herrschten über sie. Das kam daher, daß sie Gottes Willen noch nicht kannten, daß sie in der Finsternis der *ἀγνοία* befangen waren. Und auch jetzt ist die Gefahr noch nicht vorüber. Noch bilden die *ἐπιθυμίαι* eine verführerische Macht, der die Christen erliegen können. Denn ihr früheres Leben umgibt die Gläubigen noch immer, sie leben ja in der gleichen Umgebung, in denselben Verhältnissen wie zuvor, kommen mit den Genossen ihres früheren Lebens andauernd zusammen. Darum die Notwendigkeit der Mahnung an die Christen, ihr Leben nicht mehr nach den früheren Lüsten zu gestalten, und in die heillose Art zurückzufallen, der sie entkommen sind.

Es ist selbstverständlich, daß hier Christen angeredet werden, die ihre Befehrung erlebt haben, Leute, die sich in gereifterem Alter dem Christentume angeschlossen haben, und die an die Zeit zurückdenken, wo sie anders waren; die Zahl der geborenen Christen, die bereits in einem christlichen Hause aufwuchsen, ist sicher in den einzelnen Gemeinden immer viel geringer gewesen als die Zahl der Befehrten. Das gilt keineswegs nur für die erste Gene-

1. Die Form *συσχημ.*, die Röm 12² überwiegend bezeugt und von den Herausgebern angenommen ist, wird I Pt 1¹⁴ nur von ganz verschwindender Überlieferung (C) gelesen und bleibt hier daher besser unberücksichtigt. Doch bieten sie Westcott und Hort.

ration, das apostolische Zeitalter, sondern auch für die zunächst darauf folgenden Geschlechter. In bedeutend späterer Zeit, als unser Brief entstanden ist, sieht der Homilet, der in II Clem redet, seine Zuhörer so an, als bestünde ihr Kreis durchweg aus Leuten, die sich vom Heidentum her bekehrt hatten, nicht aber aus solchen, die als Christen geboren waren, vgl. die Ausführung gleich am Eingang der Homilie, 14—8, weiter auch die Ausdrücke in 23 und 27 u. a. m.

Eine weitere Frage aber, die sich an unserer Stelle erhebt, ist viel umstritten. Es ist die nach dem früheren Zustand der Leser: die Frage, ob sie in ihrer vorchristlichen Zeit Juden oder Heiden waren. Für den, der in dem Schreiben nicht den Brief eines Urapostels an die zerstreuten gläubigen Volksgenossen sieht (vgl. zu 11), kann kein ernsthafter Zweifel bestehen. *ἐπιδυνμιαί* und *ἄγνοια* sind ganz und gar nicht das, was man den Juden damals im Vergleich zu den Heiden vorwerfen und womit man sie kennzeichnen konnte. Es müßte denn ein dermaßen den Juden feindlicher Autor hier die Feder führen, wie es der Verfasser von Barn ist. Das ist ja grade ein Vorzug des jüdischen Volkes, daß sie Gott kennen, den einen und wahren, daß sie den Ausdruck seines erhabenen Willens im Gesetze besitzen: *εἰ δὲ οὐ Ἰουδαῖος ἐπινομάζῃ καὶ ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ πανχᾶσαι ἐν θεῷ καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα καὶ δοκιμάσεις τὰ διαφέροντα κατηχοῦμενος ἐκ τοῦ νόμου, πέποιθάς τε σπαντὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, πῶς τῶν ἐν σκοτει, παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων, ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ*: man kann das jüdische Bewußtsein, den Heiden gegenüber die Erleuchtung zu besitzen, nicht stärker charakterisieren, als es in diesen bekannten Worten geschieht (Röm 2 17—20). Und trotz Act 3 17; I Tim 1 13; Röm 10 3 — wo die *ἄγνοια* nicht mit den *ἐπιδυνμιαί* in Zusammenhang steht — ist „Unkenntnis“ das Charakteristikum des Heidentums: I Th 4 6; II Th 1 8; Gal 4 9; Eph 4 17 ff.; Hbr 5 2; I Tim 2 4; I Pt 2 15; Act 17 23. 30 (vgl. Zahn). Schon hier ist also ein recht deutlicher Hinweis auf heidnische Abstammung der Leser zu erkennen. Im Folgenden kommen noch klarere Aussagen, vgl. I 18, 29 f., 43 f. Wohl wird auch den Juden gelegentlich *ἄγνοια* vorgeworfen, vgl. I Kor 2 8; II Kor 3 14; Röm 10 2 f.; Act 3 17, aber ihre Unkenntnis ist, daß sie Christus nicht anerkennen wollen. Wie er indes handeln soll, daß er den Begierden nicht nachgeben soll, das weiß der Jude, denn das Gesetz sagt es ihm, wenn auch sein „Fleisch“ ihn oft in die Begierden fallen läßt (Eph 2 3).

In V. 15 wird positiv gesagt, wie die Christen sein sollen: *ἅγιοι*, Heilige, die der profanen Welt entnommen sind, im Zusammenhange der Stelle solche, die nicht mehr im früheren, unreinen Wandel dahinirren, sondern sich nach einem andern Lebensideal richten, das nicht aus dem Bereiche der Welt stammt. Denn der Gegensatz zu der hier geforderten Heiligkeit ist das unreine Leben in den Lüften der Welt. So gewinnt die Heiligkeit, das höchste sittliche Ideal, hier einen negativen Nebensinn, sie erscheint mehr zu der Bedeutung von Sündlosigkeit hin verschoben als zu der von Vollkommenheit (Gunkel). Die Heiligkeit in allem Wandel soll eintreten *κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον*. Der Gegensatz zum Vorhergehenden ist klar: das Leben soll nicht nach den früheren Begierden gestaltet werden, sondern ihr sollt heilig

sein κατὰ κτλ.: die Weltförmigkeit und die Gottförmigkeit treten einander entgegen. In der Verbindung κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον ist ἅγιον am einfachsten als das Substantivum zu fassen; das gälte selbst für den Fall, daß ὁ ἅγιος als Substantivbezeichnung für Gott im NT. (v. Soden) oder überhaupt in der frühchristlichen Literatur nicht vorkäme, eine Anschauung, die angesichts von I Joh 2²⁰ (Kühl) und I Clem 23⁵ nicht zu halten ist. Das καλεῖν, die Berufung, geht von Gott aus, er ist es, der die Erwählten in seine Gemeinde hereingerufen hat. Das religiöse Bewußtsein der alten Christen, die sich aus großer Menge zum Leben auserwählt sehen, führt die Berufung, die sachlich mit der Erwählung gleichbedeutend ist, überall auf einen besonderen Akt Gottes zurück. Gottes Gnade ist es, die die kleine Schar aus der umgebenden großen Zahl auserwählt hat. Das καλεῖν hier und anderwärts ist nicht mehr das Einladen der synoptischen Predigt Jesu, ohne Rücksicht darauf, ob das Einladen auch einen Erfolg hat — πολλοὶ κλητοί, ὅλγοι ἐκλεκτοί — sondern es ist die Folge der göttlichen Erwählung: οὗς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν Röm 8³⁰. καὶ αὐτοὶ auch ihr, nämlich wie der, der euch berufen hat, Gott. ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ, in allem [eurem] Wandel, scheint zuzugeben, daß die angeredeten Christen bereits in einigen Seiten ihres Wandels die Heiligkeit nicht vermissen lassen. Aber mehr und Vollkommeneres muß noch von ihnen gefordert werden. Und die gleiche Zuschleifung der Mahnung liegt auch in γενήθητε. Diese Form von γίνεσθαι und nicht das Futurum ἔσεσθε, das im Zitat V. 17 erscheint, deutet auch an, daß es sich beim Wandel der Christen um einen Fortgang und eine Dervollkommenung handelt, nicht um ein schon erreichtes Heiligsein. Dem Enthusiasmus der Anfangszeit entspricht eine solche Fassung der Mahnung sicher nicht, aber wir sind auch hier nicht mehr in der ersten Generation des jungen Christentums, sondern in einer späteren Zeit, in der man das Wirkliche und das für die Durchschnittskraft Mögliche im Auge behält.

V. 16. Die Mahnung, in allem Wandel heilig zu werden, wird mit einem ATlichen Zitate begründet. Das Zitat und vor allem die Anschauung, die in ihm ausgesprochen wird, ist ein Lieblingsgedanke der pentateuchischen Priesterschrift. Heilig, levitisch rein soll Israel sein, denn sein Gott ist ein heiliger Gott. Für den Christen bedeutet heilig natürlich etwas ganz andres und Höheres als für den Priesterkodex, und er füllt „heilig“ mit sittlichem, nicht mit zeremoniellem Gehalte aus. Es ist das die Christianisierung, die Modernisierung des AT., die wir überall im Urchristentum antreffen. — Eingeleitet wird das Zitat mit der Zitationsformel διότι γέγραπται, vgl. das ähnliche διότι περιέχει ἐν γραφῇ 26 und für διότι zur Einführung des Schriftwortes auch 1²⁴. Das Zitat in V. 17 stammt aus Lev 19², vgl. auch 11⁴⁴, 20⁷. 26¹. Es begründet im Zusammenhang die Forderung von V. 15: werdet

1. Im Texte sind zwei Varianten: 1. Vor ἅγιοι lesen B, einige Minuskeln und die syrischen Zeugen ein ὅτι. Es ist möglich, daß dies ὅτι ursprünglich ist und weggelassen wurde, weil es zwischen διότι und dem zweiten ὅτι unerträglich war. Wahrscheinlicher aber ist es durch Versehen hineingebracht worden. 2. Statt ἔσεσθε liest der Rec (mit vielen Zeugen) γένησθε, sicher eine Angleichung an γενήθητε des vorangehenden Verses.

heilig in allem Wandel. Denn der Gott, der euch berufen hat, ist heilig und verlangt von den Seinen, dem Volke des neuen Bundes, Heiligkeit. Zum einfachen Gedanken vgl. noch die schöne Parallele I Clem 30¹ *ἀγία (ἡ ἀγίου) οὖν μερὶς ὑπάρχοντες ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα*. Das unmittelbar zuvor Stehende (29¹—3) ist auch sehr belehrend für die Art, wie die Christen aus den Heiden sich als das wahre theofratistische Israel ansahen — genau so an unserer Stelle (I Pt 1¹⁶) und im Folgenden öfters (29^f. u. a. St.).

vv. 17—21 bilden eine zusammenhängende Periode. Die Hauptmahnung v. 17b: *ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε* wird durch vorgesezte und nachgefügte Glieder erweitert, und die Erwähnung der großen Heilstatfache, der Opferung Christi gibt dem Verf. die Veranlassung, mit liturgisch-erbaulichem Stoffe, der ihm geläufig ist, einen reichen und vollklingenden Abschluß herzustellen. — Eine nicht ohne weiteres klare Frage betrifft den Gedankenzusammenhang und den Gedankenfortschritt an unserer Stelle. Der Hauptgedanke enthält Paränese allgemeiner Art und bildet so eine Parallele und eine Fortsetzung zum Vorhergehenden; dort: *ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε*, hier: *ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε*, wobei die gegenseitige Beziehung noch durch die Wiederaufnahme von *ἀναστροφῇ* durch *ἀναστράφητε* klar wird, vgl. dann weiter v. 18 den Rückblick auf den früheren Wandel: *ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαράδοτον*. Das Neue aber ist das Motiv, das die Paränese stützt; *ἐν φόβῳ*, in Furcht, und zwar vor Gott, dem Richter, soll der Wandel geführt werden. Damit ist der Eingang nicht ausgeglichen: diesen Richter nennen die Christen Vater. Denn die Vaterschaft Gottes müßte die Furcht ausschließen. Wohl aber paßt zu der Mahnung das, was v. 18 bringt: die Kostbarkeit der Erlösung. In der Größe und in dem Werte der Heilsveranstaltung hat Gott unverdiente Gnade erwiesen. Um so schwerer ist die Verpflichtung zu heiligem Leben.

Die Zusammenfassung von vv. 17—21 zu einem Satzgefüge ist nicht ganz unbestritten. Man hat versucht (Ewald) vv. 17—23 als ein Satzganzen zu erklären mit Annahme der von α^* gebotenen Lesart *ἀναστρεφόμενοι* für *ἀναστράφητε*. Auch Hofmann wollte mit Interpungierung hinter *ἀναστράφητε* vv. 18—23 als einen Satz fassen und so dem Hauptverbum *ἀγαπήσατε* in v. 22 als ersten vorangesezten Partizipialsatz *εἰδότες κτλ.* hinzufügen.

v. 17. *καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστον ἔργον*. Das *εἰ* steht hier, wie öfters in Schlußfolgerungen, nicht um ein Bedingtes, sondern um ein Tatsächliches anzuzeigen, im Sinne also von *ἐπεὶ*; es ist mit: „da“ zu übersetzen, vgl. als Parallelen Joh 7⁴; Röm 5¹⁷. Die Christen rufen den Richter als Vater an. Es ist sehr wohl möglich, wie eine Anzahl von Auslegern vermutet, daß hier eine Anspielung auf das Vaterunser und das darin erfolgende *ἐπικαλεῖσθαι* des Vatergottes vorliegt. Auf jeden Fall ist die Anrede: Vater in einem besonderen Sinne den Christen seit Jesus geläufig. Ein Hinweis auf Jer 3¹⁹ oder andre LXX-Stellen ist unnötig. *ἐπικαλεῖσθε* in v. 17 und *καλέσαντα* in v. 15

werden nicht ohne Beziehung aufeinander sein: Gott hat euch berufen; ihr ruft ihn als Vater an. Der Hinweis auf den Vatergott wird eingeführt, weil der Gedanke, auserwählt zu sein, Gottes Kind zu sein, ihn zum Vater zu haben, leicht zu einer Stimmung falscher Sicherheit und des Selbstbetruges führen könnte; die bloße „Kirchlichkeit“ könnte die Sittlichkeit ersticken wie bei jenen Juden, die sich trösten: wir haben Abraham zum Vater. Wegen des schweren Ernstes der Lage steht deshalb neben dem Vatergott der Richtergott: der, den die Christen als Vater anrufen, der ist zu gleicher Zeit der allmächtige und unparteiische Richter. Gott ist heilig (V. 16), und er verlangt heiligen Wandel, danach, ob dieser da ist oder fehlt, spricht er das Urteil. Das ist das *ἀπροσωπολήμπτως κρίνειν*, von dem hier geredet wird. *ἀπροσωπολήμπτως* steht nur hier im NT., kommt auch nicht in LXX vor, wohl aber wird das Adverbium I Clem 13 (*ἀπροσωπολήμπτως γὰρ πάντα ἐποιεῖτε*) und Barn 4¹² (*ὁ κύριος ἀπροσωπολήμπτως κρίνει τὸν κόσμον*) gebraucht und kann also keineswegs als *hapaxlegomenon* bezeichnet werden¹. Öfters kommen auch verwandte Wendungen und Ausdrücke vor: *προσωπολήμπτης*, *προσωπολημπτεῖν*, *προσωπολημπρία*, *πρόσωπον λαμβάνειν*, vgl. auch noch *εἰς πρόσωπον βλέπειν* (Mt 12¹⁴; Mt 22¹⁶) und *πρόσωπα θανάμῃζειν* (Jud 16). Einfluß der LXX und ihres *λαμβάνειν πρόσωπον* (פָּנֶיךָ שָׁפַע) liegt sicher bei dem Gebrauche des Bildes vor. Im Gegensatz zu schlechten, parteiischen Richtern, die ihr Urteil fällen je nach dem, wen sie vor sich haben, wird Gott als ein unparteilicher Richter bezeichnet: er hat keine bevorzugten Lieblinge, sondern er richtet *ἐκαστον κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ*. Auch dieser ernste Hinweis auf das Gericht, das nach den Werken eines jeden erfolgt, wird zur Unterstützung der Paränese oft angewendet. Solange und soweit die apokalyptisch gestimmte Frömmigkeit im Judentum und im alten Christentum geherrscht hat, war die ernste Drohung in dieser bestimmten Form beliebt; vgl. Röm 2⁶; Apf 2²³ u. ö. Wenn an unserer Stelle der Singular statt des sonst geläufigen Plurals (*κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*) steht, so ist das wohl dahin zu deuten, daß das ganze innere und äußere Verhalten des Menschen als das Werk seines Lebens erscheint (Huther, vgl. Kühn, Usteri). Weil Gott der Heilige ist, deswegen ist er auch der unparteiische Richter, und weil er der Vater der Christen ist, sie seine Kinder sind, so wird um so mehr von ihnen verlangt werden im Gericht, weil ja auch die Beweggründe zu Gott gefälligem Wandel bei den Gotteskindern stärker sind als bei den Draußenstehenden.

ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε. In Furcht, *ἐν φόβῳ* soll der Wandel erfolgen. Das ist im Zusammenhang mit dem voranstehenden Hinweis auf den Richtergott das Neue und Weiterführende an der Mahnung von V. 17 ff. gegenüber V. 14 f. Eben, weil Gott der Richter ist und weil jeder, auch der Christ, nach seinem Werke gerichtet wird,

1. In den griechischen Hschr. findet sich die bei diesem und den stammverwandten oben aufgezählten Wörtern festzustellende orthographische Schwantung, die Schreibung mit oder ohne *μ*: *ἀπροσωπολήμπτως* wohl die ursprüngliche Schreibung, haben B⁸ A^C u. a., *ἀπροσωπολήπτως* KLP und die allermeisten.

deswegen soll Furcht die Stimmung sein, in der der Wandel erfolgt. Es ist Vulgärfrömmigkeit der nachapostolischen Zeit, die hier zu Worte kommt, und es bedeutet entschieden ein Herabsinken von der Höhe paulinischer und johanneischer Auffassung, wenn hier der Wandel der Christen als ein Wandel in Furcht gefordert wird. Die Furcht, die hier gemeint ist, ist im Zusammenhange deutlich die Furcht vor dem richtenden, allwissenden Gott, der einem jeden vergilt nach seinen Werken. Es ist nicht die bloße Ehrfurcht, es ist aber auch nicht die knechtische Furcht, die einen gewissen sehr weit verbreiteten Frömmigkeitstypus des Judentums kennzeichnet, denn der Richtergott ist ja zugleich der Vatergott. Wieder gibt die Stimmung, in der I Clem geschrieben ist, eine gute Parallele zu der hier vorausgesetzten und geforderten, während Hermas hinter I Pt und I Clem zurückbleibt. Man vergleiche etwa das Ideal von Frömmigkeit und christlichem Wandel, das I Clem 1 und 2 gezeichnet wird (z. B. 28 *τῇ παναρέτῳ καὶ σεβασμίῳ πολιτείᾳ κεκοσμημένοι πάντα ἐν τῷ φόβῳ αὐτοῦ ἐπετελεῖτε τὰ προτάγματα καὶ τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ὑμῶν ἐγγράπτο*) oder die Stimmung, die das Gemeindegebet (59–61) durchweht. Weitab und auf einer ganz andern Höhe liegt das, was Paulus und Johannes über Gottesliebe und die Furcht sagen. In der religiösen Terminologie des Paulus kommt das Wort φόβος selten, bei Johannes kommt es gar nicht vor. Der Mann, der Röm 8 und I Kor 13 empfunden und geschrieben hat, kennt wohl die Ehrfurcht vor Gott, erwähnt gelegentlich den φόβος, den φόβος κυρίου oder θεοῦ (vgl. einige Stellen in II Kor: 5¹¹, 7¹. 5. 11. 15 und Phl 2¹²). Aber an den Stellen, wo Paulus das grundsätzlich neue Verhalten und die neue Stimmung des Gotteskinds zur Darstellung bringt, schließt er die Furcht zusammen mit der Knechtschaftsstellung aus: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ (Röm 8¹⁵). Für ihn kommt auch Gott als Richter der Erwählten nicht in Betracht: τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαίων τίς ὁ κατακρινὼν (Röm 8^{33f.}). Und bei Johannes stehen in einem Zusammenhange, der vom Endgerichte spricht, die wunderbaren, von ungeheurer Sicherheit in der Selbstbeurteilung zeugenden Worte: ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, οὐ κατὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἔσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, οὐ ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ (I Joh 4^{17f.}) oder von anderer Seite, vom Glauben an den Gottessohn her angesehen: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν. — Und Jesus selber? Mit einer gewissen äußerlichen Berechtigung können die Worte von I Pt 117 mit Aussprüchen Jesu in Zusammenhang gebracht werden. Jesus spricht vom Vater im Himmel und lehrt die Jünger, zu ihm aufzublicken und zu ihm zu beten, während er andererseits die Furcht vor Gott, dem Richter einschärft: μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυνα-

μένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γενέσῃ, Mt 10²⁸. Aber die Ähnlichkeit ist nur scheinbar, sie beruht auf den Worten, nicht auf der Sache selber, der dahinter liegenden Stimmung. Freilich ist Gott der Allmächtige, der Herr von Himmel und Erde, der Richter, aber über der notwendigen Ehrfurcht vor Gott steht bestimmend und der ganzen von Jesus gebrachten Frömmigkeit die Kennzeichnung gebend das Gefühl von der Liebe Gottes, bei dem die Gotteskinder sich für jetzt und für die Ewigkeit geborgen wissen, zu dem sie mit Überwindung aller inneren Unruhe, wie das Kind zum Vater, beten in der Gewißheit, daß sie mehr sind als die Vögel unter dem Himmel und die Blumen auf dem Felde. Furcht vor dem Übel, Furcht vor dem Tode und dem Gerichte hat keinen Raum in der Seele des wahren Jüngers Jesu. Und neben der von Jesus mit dem Judentum der Apokalypstik und Johannes dem Täufer geteilten Mahnung: fürchtet euch vor Gott und seinem Gerichte, steht die ganz andre Begründung, die in der Bergpredigt vorkommt: Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον: die Anschauung von der Fremdlingschaft, dem Beisassentum der Christen, die hier vorliegt, wurde schon zu 11 erklärt und mit Beispielen belegt. Die Christen sind Fremdlinge, die vorübergehend auf der Welt und in ihren Städten weilen, Paröken. παροικία, in diesem Sinne von den Christen gebraucht, kommt mit Verschiedenheit der Wendung im Einzelnen innerhalb des urchristlichen Schriftenbestandes noch an zwei Stellen vor, vgl. II Clem 51: ὄθεν, ἀδελφοί, καταλειπραντες τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου ποιήσωμεν τὸ θέλημα τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς, καὶ μὴ φοβηθῶμεν ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου und Mart. Polyc. Zuschr. ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ ἐν Φιλομηλίᾳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις. Heranzuziehen ist weiter noch der Gebrauch von παροικεῖν in den Briefeingängen (Thyrus: ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ρώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον) vgl. die Anfänge von I Clem, Polyc. Phil., Mart. Polyc., Lugd. Märtyrer bei Euseb. K. G. V 1, 3, Dion. Cor. bei Euseb. IV 23, 5; vgl. endlich noch den Gebrauch von πάροικος I Pt 2¹¹, Diogn.-Br. 55. Die Zeit des Parökentums der Christen ist begrenzt; es ist nur noch eine kurze Spanne, dann wird das Ende kommen und mit ihm die wahre Bürgererschaft im Gottesreich.

ἀναστράφητε ist der Imperativ des Aorists. Über den Imperativ des Aorists, der zusammenfassend das Verhalten bis zu einem Ende ausdrücken kann, vgl. das oben zu V. 13, ἐλπίζετε, Bemerkte.

V. 18. εἰδότες ὅτι κτλ. bringt noch eine Begründung zu der Mahnung: ἐν φόβῳ ἀναστράφητε, die bereits mit der Heiligkeit des Gottes, dem die Christen angehören, mit dem Hinweis auf den unparteiischen Richter Gott begründet worden war. Vom Vorhergehenden kommend, würden wir als Fortsetzung des schon angeschlagenen Gedankens erwarten: wissend, daß auch ihr ins Gericht kommen müßt. Der neue Gedanke, der eingeführt wird, und

der zum Ernst mahnen soll, ist eine Hindeutung auf den großen Liebesbeweis Gottes. Gott hat eurethalben, um euch aus früherem Sündenwandel zu lösen, ein Großes und Kostbares hingegeben; das Blut Christi ist für euch geflossen. Also müßt ihr dankbar sein und ernst der schweren Verpflichtung gedenken, die auf euch liegt. Die Größe des göttlichen Liebesbeweises bedingt die Größe menschlichen Handelns. Die Christen sind losgekauft worden. In dem Ausdruck *ἐλυτρώθητε*, der hier gebraucht wird, wird ein Bild verwendet, das in der altchristlichen Erbauungssprache von Paulus an oft erscheint und mit reicher Verzweigung sich auch auf verwandte Vorstellungsgebiete ausdehnt.

Was „Loskauf“ und „Kaufpreis“ und andres in diesem Zusammenhange bedeutet, hat neuerdings Deißmann gezeigt (Sicht vom Osten ² S. 240 ff.). Deißmann zieht delphische Freilassungsurkunden und dann Papyrusdokumente heran und zeigt an ihnen, daß die sakrale Loskaufung etwas der Antike sehr Geläufiges war und sich in folgender Form vollzog: der Gott kauft *ἐν ἑλευθερίᾳ* den Sklaven seinem früheren Herrn ab (das Kaufgeld hat natürlich der Sklave oder haben seine Angehörigen vorher im Tempelschatze hinterlegt). In den ganz typischen Formeln der Urkunden wird immer auch des Kaufpreises, der *τιμή*, und seiner Höhe Erwähnung getan. Der Sklave ist dann nach diesem Akte Eigentum des betreffenden Gottes oder, wie es dem tatsächlichen Sachverhalt besser entspricht, „Freigelassener des Gottes“ (I Kor 7²² *ἀπελεύθερος κυρίου*). Bei der nachweisbar großen Verbreitung des Brauches ist ohne Zweifel klar, wie geläufig und lebendig das hier und an andern Stellen der altchristlichen Literatur gebrauchte Bild vom Loskauf antiken Hörern und Lesern sein mußte.

Paulus ist für uns der erste, der dem Bilde und dem ganzen damit zusammenhängenden Vorstellungskreise Eingang in die religiöse Sprache des Christentums verschafft hat, vgl. I Kor 6²⁰, 7²³; Gal 4⁵, 5¹, 5¹³, auch Röm 6^{17.20}; Gal 2⁴, 4^{1–7}, 4^{8f.} u. a. Zu erinnern ist weiter an das Mt 10⁴⁵; Mt 20²⁸ aufbewahrte Herrenwort vom *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, von dem sich indeß keineswegs beweisen läßt, daß Paulus es gekannt habe, vgl. dann noch Tit 2¹⁴; I Clem 12⁷; Barn 14^{5–7}; II Clem 17⁴. I Pt bedient sich also eines geläufigen Bildes, wenn er vom Loskauf der Christen redet. Es ist auch deshalb unnötig, in unserer Stelle eine Anspielung auf Jes 52³, das ganz anders lautet, zu erkennen (*ὅτι τότε λέγει κύριος ὁρωρὰν ἐπράθητε καὶ οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρώθησθε*).

Der Loskauf eines leibeigenen Sklaven erfolgt durch Geld, durch Silber und Gold. Die Christen aber sind nicht durch solche vergänglichen Mittel losgekauft (*φθαρτοῖς* ist substantiviertes Neutrum im Plural; nicht aber gehört *φθαρτοῖς* als Adjektivum mit *ἀργυρίῳ* ἢ *χρυσίῳ* zusammen. Die Herausgeber, die *ἀργυρίῳ* ἢ *χρυσίῳ* als Apposition zu *φθαρτοῖς* zwischen Beistriche setzen, sind im Recht gegen einige Erregeten). Der Kaufpreis, der für sie gezahlt worden ist, ist etwas viel Wertvolleres, nämlich das kostbare Blut Christi (wie der nächste Vers ausführt).

Die Loskaufung erfolgt aus einer früheren Sklaverei. Diese Vorstellung

setzt das Bild vom *λυτροῦν* überall, wo es vorkommt, voraus. Wer der Herr der Sklaven ist, kann im Einzelnen verschieden bestimmt werden: der Satan, die Dämonen, die Sünde, das Todesverhängnis, die Finsternis, die Unkenntnis. Hier wird, wenn nicht der Herr, so doch der frühere Zustand, aus dem der Loskauf erfolgte, mit *ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαράδοτου* bezeichnet. Auch dies ist eine Kennzeichnung des vorchristlichen Wandels der Leser, die für geborene Juden zu hart ist und viel besser auf gewesene Heiden paßt. Wahrscheinlich geht der Vorwurf nicht bloß auf läuderlichen, heillosen Wandel in Sünde — was übrigens auf frühere Heiden gut passen würde — sondern auch auf Götzendienst. So mit Usteri gegen B. Weiß, Kühf, v. Soden u. v. a. Ein strenger Beweis für diese Auffassung läßt sich freilich nicht führen. Der Sündenwandel schlechthin kann als *μάταιος* bezeichnet werden, weil er nichtig und zwecklos ist, nicht zu Gott und zur Rettung hinführt. Und er kann auch als *πατροπαράδοτος* charakterisiert werden, weil jede Generation durch Beispiel und Erziehung der vorangehenden immer wieder in Sünde und Frevel verstrickt wird, und so der Sündenwandel sich als ein Erbe von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt. Aber *μάταιος* und *πατροπαράδοτος* bekommen einen besseren Sinn, wenn sie auf eine auch als Götzendienst gefaßte *ἀναστροφή* gedeutet werden können. Heidnischer Wandel in Unreinheit, in Begierden (V. 14) hängt immer zusammen mit Götzendienst. Weil sie Götzendiener waren, sind die Heiden dem Lasterleben verfallen: Röm 1^{22ff.} Weil die Götzen nichts und vergänglich sind, — *ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης φθαertoῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων* (Röm 1²³) — weil sie stumm sind (I Kor 12²), weil sie goldene, silberne, erzerne, steinerne, hölzerne Bilder sind, die nicht sehen, hören noch wandeln können (Apg 17²⁰) — darum ist der Dienst und die Verehrung, die ihnen dargebracht werden, nichtig. *μάταιος* wird in diesem Sinne oft vom Götzendienste gebraucht, vgl. Apg 14¹⁵; Eph 4¹⁷ vgl. auch das *ἐματαίωθησαν* im Zusammenhang von Röm 1²¹, dann in LXX Lev 17⁷ *καὶ οὐ θύσουσιν ἐπὶ τὰς θυσίας αὐτῶν τοῖς ματαίοις*, auch Ez 8¹⁰ *καὶ εἰσῆλθον καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ μάταια βδελύγματα καὶ πάντα τὰ εἰδωλα οἴκον Ἰσραὴλ διαγεγραμμένα ἐπ' αὐτοῦ κύκλῳ*, Hes 5¹¹ *ἤρξατο πορεύεσθαι ὁπίσω τῶν ματαίων* u. a. St.

Das zweite Beiwort *πατροπαράδοτος* ist der Deutung der *ἀναστροφή* als auch auf Götzendienst sich beziehend günstig. Das Wort, das im NT. nur an dieser Stelle vorkommt, aber in der Literatur an andern Stellen gut bezeugt ist (Diodor. Sic., Dionys. Hal., Dionys. Cor., vgl. insbesondere *π. εὐσέβεια* Diodor. Sic. IV 8 und das *π. ἔθος Ρωμαίων* bei Dionys. Cor. in Euseb. K. G. IV 23, 10), bezeichnet den Wandel als einen von den Vätern her überlieferten und ererbten, wie ihn Lehre, Erziehung und Sitte von Geschlecht zu Geschlecht weitergibt. Und das ist eine Charakteristik, die nicht nur zu Sünde und Laster paßt (vgl. oben), sondern auch vorzüglich zur Bezeichnung von Kultus und religiöser Überlieferung, die überall, unter Heiden und Juden, auf die Väter, die Ahnen zurückgeführt wurden (vgl. Gal 1¹⁴). Endlich ist noch 4³ zu vergleichen, wo das vorchristliche Sündenleben der

Leser charakterisiert wird, und wo auch Gözendienst an letzter, also markanter Stelle erscheint. Die Christen selber, das neue, das dritte Geschlecht, lernten ja bald genug, das was bei ihnen an Glauben, Sitte, Verfassung in Geltung stand, unter den Schutz der „Überlieferung“ zu stellen.

Das hier vorliegende Bild vom *λυτροῦν* würde, folgerecht durchgeführt, verlangen, daß eine irgendwie persönlich gefaßte Größe als Herr genannt würde, aus dessen Besitz die Christen losgekauft sind. Ein solcher Herr wird aber nicht eingeführt, denn die *ματαιά ἀναστροφή* ist nicht persönlich oder halbpersönlich gefaßt, wie die *ἁμαρτία* oder die *σάρξ* bei Paulus. Würde aber dem Verfasser und seinen alten Lesern die Frage vorgelegt worden sein, wer hinter dem nichtigen Wandel der Heiden, ihrer eigenen früheren Vergangenheit stecke, dann würden sie geantwortet haben: der Satan und die Dämonen. Denn obwohl die Götzen nichtig und todt sind, steht hinter ihnen für die alten Christen eine furchtbare Wirklichkeit, der Teufel und sein Heer: *οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἰδωλά τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἡγεσθε ἀπαγόμενοι* (I Kor 12₂): *τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν; ἢ ὅτι εἰδωλὸν τί ἐστιν; ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν* (I Kor 10_{19f.}); *ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἰδωλά τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ . . . ἃ οὐτε βλέπειν δύνανται οὐτε ἀκοῦειν οὐτε περιπατεῖν* (Apt 9₂₀). Aber ob der Gedanke an die satanische Verflechtung wirklich hinter den Worten des Verf. steckt, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden.

V. 19 gibt nun positiv an, durch welches kostbare Mittel die Christen aus ihrer früheren Knechtschaft losgekauft worden seien. Bei jeder Freikaufung muß ein Preis gezahlt werden. Dieser Preis ist das Blut Christi. Hier setzt eine zweite Darstellungsreihe ein, die ursprünglich auf anderm Boden erwachsen ist, als die Vorstellung vom sakralen Loskauf. Das ist die Darstellungsreihe von der sühnenden Kraft des Opfertodes und des Opferblutes, die der alten Welt, Juden und Heiden, etwas unmittelbar Verständliches und allgemein Geläufiges war. Und aus dieser Umwelt ist der durch das ganze Urchristentum in reicher Verzweigung hindurchgehende Gedanke: Jesus tilgt unsere Sünden durch sein Blut, zu erklären (vgl. oben zu V. 2 und die dort bereits angeführte Darstellung von Siebig, Jesu Blut ein Geheimnis 1906). Der Kultus der Juden und der Griechen, der die Blutsühne aus uralter Überlieferung kannte, mußte die Anschauung immer wieder aufs Neue leicht und selbstverständlich machen, auch wenn, wie meist, der eigentliche und ursprüngliche Sinn des uralten kultischen Blutritus nicht mehr bekannt war. Das Opfer und der Opferritus entsühnen, weil Gott oder die Götter das so gesetzt haben. Soweit sich eigene Überlegungen mit dem Opferritus beschäftigten, traten Gedanken an Vertretung, Ersatz, auch an Gabe und Geschenk und an Lösegeld ein. Und dies Letzte ist eine Verbindung, wie sie auch hier vorliegt, vgl. dazu noch Apt 5₉: *... ἡγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους*, Hbr 9₁₂ *διὰ . . τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰώνιαν λύτρωσιν εὐράμενος*, I Clem 12₇ *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἐστὶ πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν*. Aber auch Paulus denkt unter

der τιμή, um die die Christen nach I Kor 6²⁰, 7²³ freigekauft sind, sicher an das Blut Christi. Und in der berühmten, vielbehandelten λύτρον=Stelle Mt 10⁴⁵; Mt 20²⁸ ist auch der Opfergedanke in Verbindung mit der λύτρον=vorstellung gesetzt. So sehen wir, daß wir es I Pt 118f. mit übernommenem, längst geprägtem Gedankengute zu tun haben: nicht nur sind die λύτρον=vorstellung und die Opfervorstellung alte, weitverbreitete Anschauungen des in antiken Vorstellungen wurzelnden Urchristentums, sondern auch die Verknüpfung beider: das Blut Jesu Christi ist der Kaufpreis, der für die Befreiung der Christen gezahlt wird, ist ein verbreiteter und öfters zu belegenden Gedanke schon der ältesten christlichen Paränese.

Das Blut Christi ist so überaus kostbar, weit kostbarer als Gold und Silber, weil es etwas von unvergänglichem Werte ist. Das ist die Gedankenentwicklung, die nach dem Vorangehenden als Gegensatz zu οὐ φθαρτοῖς zu erwarten wäre. Dieser Gedanke wird freilich nicht unmittelbar und klar ausgesprochen, er schwingt indeß immerhin mit, wenn nachher VV. 20f. von der Unvergänglichkeit und Herrlichkeit Christi, seiner Präexistenz und dem Leben, in das er nach seinem Tode eingerückt ist, geredet wird. Was zunächst in V. 19 zur Sprache kommt, ist die Reinheit und Fleckenlosigkeit des Geopferten. Auch sie bedingten natürlich die Kostbarkeit des lösenden Blutes.

Sprachlich (syntaktisch) ist vorab zu bemerken, daß das ὥς hier wie anderwärts im Briefe (vgl. oben V. 14) begründet, daß weiter zu αἵματι zunächst Χριστοῦ gehört, an dem erst ὥς κτλ. dem Sinne nach hängt. Zu übersetzen wäre also: durch Christi kostbares Blut, da er ja (oder auch: der ja) ein Lamm ohne Fehl und Mafel ist. Im griechischen Text ist die Umstellung vorgenommen und ὥς κτλ. vor Χριστοῦ gezogen, weil die dann noch folgenden Zusätze von VV. 20f. an Χριστοῦ hängen.

Die Ausdrücke von V. 19 sind mit Ausnahme natürlich von τίμιον zunächst aus der Bildersprache zu erklären, die sich an die Terminologie des Sühnopfers anschließt. Daß Christus, das Opfer, dessen Blut die Sünden tilgt, mit dem Lamm zusammengebracht wird, daß er damit verglichen wird, und daß überhaupt die Bezeichnung: das Lamm, für ihn eintritt, kommt auch an andern Stellen vor, vgl. Joh 1^{29. 36} (ἀμνὸς τοῦ θεοῦ), dann das 29 mal in der Apf. begegnende ἀρνίον für Christus, endlich den Vergleich des Todes Jesu mit dem Passahopfer, dem Lamm (I Kor 5⁷ und deutlicher noch Joh 19³⁶). Dieser letzte Vergleich legte sich durch die Osterzeit nahe, in der Jesus starb, und weiter dadurch, daß die neue Erlösung der Christen mit der Befreiung des Gottesvolkes aus Ägypten in Parallele gestellt wurde. Daß freilich an unserer Stelle in besonderer Weise an Jesus als das Passahlamm gedacht werde, ist sicher nicht richtig. Denn das Blut des Passahlammes entschühnt nicht. Wohl aber kommen Schaf und Lamm als Opfertiere zur Sühnung in sehr vielen Lustrationen bei Heiden und Juden vor. Auf die Bezeichnung Jesu als des Lammes hat sicher noch eine besonders oft gebrauchte und auf den leidenden Jesus gedeutete Stelle des AT. Einfluß gehabt; das ist Jes 53, vgl. dort V. 7: ὥς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὥς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. Auch

hier wieder können wir sehen, daß der Verfasser in der Sprache und in den Bildern seiner Paränese einen umfangreichen, bereits an ihn gekommenen Stoff verwenden kann, er steht eben in einer reichen Überlieferung, die sich schon seit Jahrzehnten bilden und festigen konnte.

ἄσπιλος fleckenlos und ἄμωμος tadellos sind Ausdrücke, deren Gebrauch sich in einem Zusammenhange, wo an Opfer und Opferlamm gedacht wird, leicht erklärt. Der Wert des Blutes Christi beruht auch mit darauf, daß er das flecken- und fehlerlose Lamm ist. ἄμωμος wird in der LXX bei den Vorschriften des Pentateuch über die Opfertiere oft gebraucht, und zwar als Übersetzung des hebräischen זָכוֹ, ἄσπιλος hingegen kommt in der LXX nicht vor.

Wenn die im Vorhergehenden vorgetragene und begründete Anschauung richtig ist, daß der Verfasser mit übernommenem Material arbeitet, dann fällt viel Streit als unnötig hin, der über die Stelle und die in ihr vorkommenden Ausdrücke und Vorstellungen geführt worden ist. Tatsächlich ist es unmöglich, bei nachweisbar oft gebrauchten und dadurch abgenützten Bildern mit Sicherheit zu sagen, ob nur der Typus des alttestamentlichen Opfers eingewirkt habe, oder der des Opfers überhaupt, oder das Passahlamm oder Jes 53: vom Blute Jesu, das als Gott gefälliges Opfer die Sünden tilgt, vom Loskauf, von Christus, dem Lamm zu reden, war den Christen längst geläufig, ehe I Pt entstand. Es könnte sich nur darum handeln, ob die eine oder die andere Darstellungsreihe vielleicht stärker eingewirkt habe. Und da mag darauf hingewiesen werden, daß im Zusammenhange Verschiedenes an Jes 53 und auch an einzelne Stellen in der Umgebung dieses Kapitels anflingt. In I Pt 2^{22ff.} wird ausdrücklich aus Jes 53 zitiert, und das Leiden, die Demut und das Heilsergebnis des Todes Jesu mit Worten aus dem Propheten gezeichnet. ἄμωμος steht Jes 53⁷, λυτροῦσθαι kommt Jes 52³ vor. Vgl. Kühn, v. Soden u. a.

V. 20 bringt durch Näherbestimmungen, die zu Χριστοῦ hinzugefügt werden, noch weiter die Kostbarkeit des Blutes Christi zum Ausdruck. Das Blut ist so kostbar, weil Christus keine vergängliche Größe ist (φθαρτοῖς V. 18), sondern eine ewige, unvergängliche. Er ist vorher ersehen gewesen, ehe der Grund der Welt gelegt war. προεγνωσμένου braucht nichts anderes zu bedeuten als: in Gottes Ratsschluß vorhergesehen, erwählt, ohne daß damit eine wirkliche Präexistenz Christi angezeigt wäre. Und man kann zur Beleuchtung der hierin stehenden Vorstellung darauf hinweisen, daß schon der jüdisch-apokalyptischen Frömmigkeit der Gedanke der Vorherbestimmung religiös wichtig war: alles, was in der Zeit geschieht, ist seit Ewigkeit vorherbedacht. Vor allem aber sind die Ereignisse und Dinge des Endes von Anfang an bestimmt. „Ich sprach: Ach Herr, wenn ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, so zeige deinem Knecht, durch wen du deine Schöpfung heimsuchen wirst. Er sprach zu mir: Im Anfange der Welt, ehe des Himmels Pforten standen, ehe der Winde Stöße bliesen, ehe der Donner Schall ertönte, ehe der Blitze Leuchten strahlte, ehe die Grundlagen des Paradieses gelegt, ehe die Schönheit seiner Blumen zu schauen war; ehe die Mächte der Bewegung bestellt, ehe die zahllosen Heere der Engel gesammelt; ehe die Höhen

der Lüfte sich erhoben, ehe die Räume des Himmels Namen trugen; ehe Zions Schemel bestimmt war, ehe die Jahre der Gegenwart berechnet; ehe die Anschläge der Sünder verworfen, aber, die Schätze des Glaubens sammeln, versiegelt: damals habe ich dies alles vorbedacht und durch mich und Niemand weiter ward es erschaffen; so auch das Ende durch mich und Niemand weiter" (IV Esr 61ff.). Anfang und Ende stammen von dem einen Gotte, und ein und der nämliche göttliche Wille ist es, der sie beide ordnet. Und so ist insbesondere die Erscheinung Christi bereits am Anfang beschlossen (Gunkel). Man kann durch solche Überlegungen sich klar machen, was an religiöser Stimmung und auch an religiösem Werturteil über Christus in den Seelen der alten Leser des Briefes rege wird, wenn ihnen gesagt wird: Christus ist um euretwillen schon vor der Welterschöpfung von Gott vorausbestimmt, geplant worden, und er ist am Ende der Zeiten um euretwillen erschienen. Aber es ist doch sehr fraglich, ob wir mit der Annahme der bloßen Vorherbestimmung, und damit der bloß ideellen Präexistenz dem Gedanken des Verfassers gerecht werden. Dabei kommt in Betracht, daß doch nicht Christus allein von Gott vorherbestimmt ist, sondern überhaupt alles, was in der Welt geschieht, insbesondere auch alle Ereignisse der Endzeit, ja die Christen selber sind in Christus vorhererwählt *πρὸ καταβολῆς κόσμου* (Eph 14). Hier soll Christi hohe, einzigartige Würde hervorgehoben werden, und da scheint die ideelle Präexistenz nicht zu genügen. Weiter wurde schon zu 111 hervorgehoben, daß der Verfasser die Vorstellung vom präexistenten Christus, dessen Pneuma in den alten Propheten wirkt, kennt und teilt. Die Frage, ob man in dem Briefe den Gedanken einer realen Präexistenz Christi vor aller Zeit annehmen dürfe, hängt natürlich auch ab von dem Urteil, das man über den Verfasser des Briefes hat: sieht man in ihm den Apostel Petrus, dann macht die Annahme, diesem unmittelbaren Augenzeugen des Lebens Jesu jenes Theologumenon zuzuschreiben, Schwierigkeit. Kühn meint vorsichtig: „Es entzieht sich unserm Urteil, wie der Apostel über diesen Punkt gedacht hat. War er mit der jüdischen Theologie und Apokalypitik vertraut, so lag ihm die Annahme einer realen Präexistenz Christi zur Hand, sobald er ihm ewige Bedeutung zuschrieb“. Wenn aus zahlreichen Beobachtungen sicher ist, daß der Brief sich als ein Erzeugnis des nachapostolischen Zeitalters, an heidenchristliche Leser gerichtet, erkennen läßt, dann ist von vornherein klar, daß der Verfasser die Vorstellung der Präexistenz Christi, die seit Paulus im heidenchristentum herrschte, gekannt und geteilt haben muß (dies nimmt auch Usteri an, obwohl er den Brief für echt ansieht; vgl. dann noch v. Soden, Windisch). — Zu *πρὸ καταβολῆς κόσμου* vgl. Eph 14; Hbr 9²⁶, doch ist Abhängigkeit unserer Stelle von Eph 14 nicht zu beweisen. Als sehr belehrende Parallele, die über die Präexistenzvorstellungen im nachapostolischen Zeitalter Aufschluß gibt, vgl. Hermas, sim IX 12, 1 ff.: *Πρωτον, φημί, πάντων, κύριε, τοῦτό μοι δῆλωσον· ἡ πέτρα καὶ ἡ πύλη τίς ἐστιν; Ἡ πέτρα, φησὶν, αὕτη καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστι. Πῶς, φημί, κύριε, ἡ πέτρα παλαιά ἐστιν, ἡ δὲ πύλη καινὴ; Ἀκουε, φησί, καὶ σύνιε, ἀσύνετε. ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως*

αὐτοῦ· διὰ τοῦτο καὶ παλαιός ἐστιν. Ἡ δὲ πύλη διατὶ καινῇ, φημί, κύριε. Ὅτι, φησὶν, ἐπ' ἑσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερός ἐγένετο, διὰ τοῦτο καινῇ ἐγένετο ἡ πύλη, ἵνα οἱ μέλλοντες σώζοσθαι δι' αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσέλθωσιν τοῦ θεοῦ. Die Stelle leitet auch gleich hinüber zur Erklärung der letzten Worte von V. 20: *φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἑσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς*. Am Ende der Zeiten ist, um Gläubige zu schaffen und zu retten, der präexistente, von Urbeginn an daseiende Christus erschienen. Zum Ausdruck *φανερωθῆναι*, in diesem Sinne vom Offenbarwerden Christi in der Welt gebraucht, vgl. noch Hbr 9²⁶ und das *φανερὸς ἐγένετο* in der eben angeführten Herm.-Stelle; auch Röm 16^{25f.}, Kol 1²⁶, können herangezogen werden. Beachte aber den andersartigen Gebrauch von *φανερωθεὶς* Barn 15⁹: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς* oder wieder anders in I Pt 5⁴: *φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος*. Das Partizipium des Aorists enthält den Begriff des Vollendeten (vgl. Blaß; Grammatik § 58, 4). *φανερωθεὶς* bezieht sich nicht nur auf die irdische Erscheinung des Christus, in der er durch sein Blut die Sündenerlösung schaffte, sondern es steht als das zweite Stadium im Leben des Retters dem ersten Stadium, der Präexistenz in der Verborgenheit, im Geheimnis Gottes, entgegen. Zu diesem zweiten Stadium gehört außer der irdischen Erscheinung auch die Auferstehung und die Herrlichkeit, die V. 21 erwähnt werden, und die Wiederkunft (so v. Soden). *ἑσχάτου* ist der Genitiv des Neutrums, der gleiche Gebrauch von *τὸ ἑσχάτον* auch Hbr 1²; Apg 1⁸ (Variante ist die Erleichterung *ἑσχάτων* in KLP, Min., vulg, sah, arm, aeth u. a.). *δι' ὑμᾶς* am Schlusse des Gliedes hebt noch einmal sehr stark hervor: ihr, die Christen, der kleine Kreis der Heiligen, seid es, um derentwillen Christus aus dem Geheimnis seines vorirdischen Daseins herabgestiegen ist, zu deren Reinigung und Entsühnung sein so unsagbar kostbares Blut geflossen ist, vgl. V. 4 f. und V. 12. Um so größer wieder muß die Verpflichtung empfunden werden, die die Erwählten haben — ein Gedanke, der ja schon von V. 18 her durchgeführt wurde.

V. 21 hängt an *δι' ὑμᾶς*, mit dem das vorhergehende Glied abschloß, vgl. die ganz entsprechende Weiterführung, die V. 5 gegenüber V. 4 bildet. Um eurerwillen ist Christus erschienen; ihr seid durch ihn gläubig geworden an Gott. Der Zweck und Erfolg der Erscheinung des Messias wird mit *δι' ὑμᾶς, τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς¹ εἰς θεόν* angegeben. Wieder finden wir in den Worten einen Hinweis auf die Tatsache, daß die angesprochenen Christen früher Heiden waren: Juden haben den Glauben an den einen Gott schon von den Vätern her ererbt, und wenn sie sich an die Gemeinde anschließen, finden sie dort den nämlichen Gott, den sie aus ihren heiligen Schriften schon zuvor kannten. Die Heiden aber werden durch Christus zu Gott hingebracht und so an ihn gläubig. Doch ist freilich die eben zu unserer Stelle angemerkte Beobachtung nicht ganz zwingend. Wenn Paulus

1. So ist mit BA vulg zu lesen, weil das die bei weitem schwierigere Lesart ist als *πιστεύοντας*, das «C KLP Min. pesch bieten.

auch den Juden zugestehet: μαρτυρῶ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ καὶ ἐπίγνωσιν, so erhoben sich doch späterhin Stimmen, die den Juden vorwarfen, sie könnten den wahren Gott überhaupt nicht und ihr Dienst gehe an Engel, Erzengel, Mond und Sterne (vgl. schon Gal 49f. und dann die beiden Fragmente des Kerngma Petri Clem. Al. Strom. VI 5, 41 und 43: Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε, καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ. καὶ ἐὰν μὴ σελήνῃ φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἐορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν und: ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοήσας διὰ τοῦ ὀνόματός μου (nämlich Christi) πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι. Man denke auch weiter an eine Beurteilung der Juden, wie sie sich bei Barn findet.

Der Glaube an Gott wird näher bezeichnet als Glaube εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα. Die große Heilstat Gottes, die im Urchristentum so oft erwähnt wird, auf der der Glaube an den Auferstandenen ruht, ist die Auferweckung und die Erhöhung des Christus. Ohne den Glauben an diese Taten Gottes wäre für die alten Gemeinden der Glaube an Christus unmöglich gewesen. So ergänzen einander also die in V. 21 erwähnten Tatsachen: durch Christus geht der Weg zu Gott, aber Gott mußte dazu Christus erst erweckt und erhöht haben. Und noch ein weiterer Gedanke hängt an der Erwähnung der Auferweckung und der Herrlichkeit: wie Christus von den Toten erstanden und in die Herrlichkeit eingegangen ist, so sollen auch seine Gläubigen nicht im Tode bleiben, sondern von Gott erweckt und mit Herrlichkeit bekleidet werden. Darauf führt die im letzten Gliede genannte ἐλπίς (vgl. noch unten). Zu ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ist, bei der so oft vorkommenden Erwähnung der Auferstehung, nichts weiter zu bemerken. Bei der δόξα, die Gott dem erhöhten Christus gegeben hat, ist daran zu denken, daß Gott den Auferstandenen zu sich in den Himmel gehoben hat, daß er ihm eine Würde über allen andern großen Engeln und Mächten gegeben hat, daß er ihn zu seiner Rechten thronen läßt und ihn mit göttlicher Strahlenherrlichkeit, mit dem Glanze, in dem er selber lebt, bekleidet hat.

Der Satz ὥστε τὴν πίσιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν kehrt deutlich zum Ausgangspunkt der Mahnreihe zurück (V. 3f.): durch die Auferstehung Christi kommen auch die Christen zur Wiedergeburt, sie sind zu unvergänglichem Erbe neu gezeugt. Damit rundet sich der Gedankengang ab, und der Anfang kehrt zum Ende zurück. In dem Satze selber wird καὶ ἐλπίδα mit B. Weiß, Kühn, Gunkel u. a. prädikativ zu fassen sein: sodaß euer Glaube zugleich eine Hoffnung auf Gott ist. Die andere Auffassung und Übersetzung: sodaß euer Glaube und eure Hoffnung auf Gott hin gerichtet ist, ist zwar die gewöhnliche, aber bei ihr erhält man durch die Aussage: ὥστε τὴν πίσιν ὑμῶν εἶναι εἰς θεόν eine sehr starke Tautologie zu πιστοὺς εἰς θεόν. Man muß dann annehmen, daß das Neue, Weiterführende in καὶ ἐλπίδα liegt (Usteri), daß ὥστε κτλ. eine Steigerung gegenüber πιστοὺς εἰς θεόν

bedeutet (v. Soden). Bei der oben vorgeschlagenen Fassung aber ergibt sich der Gedanke, auf den die Partizipien *ἐγείραντα* und *δόξαν δόξα* schon hingeezielt haben: weil wir durch Christus an Gott gläubig geworden sind, der Christus von den Toten erweckt und in die Herrlichkeit eingesetzt hat, ist unser Glaube auch Hoffnung auf Gott, weil nämlich der, der Christus erweckt und erhöht hat, auch uns zum Leben und zur Herrlichkeit führen wird, die wir mit Christus zusammenhängen. Vgl. dazu das schon angeführte 13f. und die parallelen paulinischen und johanneischen Gedankengänge. Und mit dem Hinweise auf die große Christenhoffnung schließt nicht nur V. 21 an V. 3 an, sondern die Mahnreihe, die V. 13, insbesondere V. 17 beginnt, bekommt jetzt ihre endgiltige Krönung: die neue Hoffnung ist die Grundlage für das neue Leben der Christen.

b) 1 22 – 2 10. Der Lebenswandel der Christen, wie er der Wiedergeburt, und der Zugehörigkeit zu Christus, dem lebendigen Steine entspricht, zeigt sich weiter in Bruderliebe und im rechten Verhalten innerhalb der Gemeinde.

Im Folgenden gehören zunächst die VV. 22 – 25 zusammen. Sie enthalten als Kern die Mahnung zur Bruderliebe mit zwei hinzugefügten Motivierungen in der Form von Partizipialsätzen; der eine davon steht voran, der andere folgt nach. An ihm hängt dann noch eine erbauliche Betrachtung, durch ein Zitat erweitert und bewiesen. Ermahnung und erbauliche Betrachtung, die zur Dankbarkeit anregen und dadurch zum rechten Verhalten aneifern, schlingen sich hier wie schon im Vorhergehenden und dann wieder im Nachfolgenden ineinander.

V. 22. Die Mahnung lautet *ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἕκτενως*. Wieder erscheint hier, wie schon 1 13 und 1 17, wie auch noch öfters im Folgenden (vgl. 2 17, 51) ein etwas auffälliger Imperativ des Aorists. Nach der schon oben angegebenen Regel kann man entweder daran denken, daß der Aorist-Imperativ, der doch auch hier eine allgemeine Vorschrift und kein Gebot für den Einzelfall gibt, das Zustandekommen eines neuen Verhaltens im Gegensatz zum alten oder ein Verhalten bis zu einem Ende anordnet. Beides ist möglich, jenes dürfte das Wahrscheinlichere sein. Zu übersetzen ist dann: fasset Liebe zu einander. Die Liebe soll sein *ἐκ καρδίας*, aus dem Herzen herauskommend, weil sie nur dann lauter und wahrhaft ist. Sie soll weiter *ἕκτενως* sein. Das Adverbium, wörtlich: angespannt, wird wohl beides ausdrücken: innig, stark (Grad) und anhaltend, ohne Unterlaß (Dauer), vgl. auch B. Weiß, Kühf. Die Mahnung selber tritt abgerissen auf, sie ist nicht nach vornhin durch Partikel oder Rückverweisung angeknüpft. Aber der Gedankengang, der vom Vorhergehenden her weitergesponnen wird, schließt die Mahnung in V. 22 doch auch an das Vorhergehende an. Diese verbindenden Gedankengänge kommen in den Partizipialbestimmungen zum Ausdruck: heilige und vor allem Wiedergeborene sind die Christen, Gotteskinder. Innerhalb des Kreises der Heiligen und Wiedergeborenen muß aber Bruderliebe herrschen.

Die beiden Partizipien, das vorgesetzte (*ἡγνυκότες*) und das nachfolgende (*ἀναγεγεννημένοι*) sind Perfektformen. Der vollendete und andauernde Zustand wird in ihnen ausgesprochen. Die Christen, das ist die erste Aussage,

haben ihre Seelen im Gehorsam gegen die Wahrheit zu ungeheuchelter Bruderliebe geheiligt. Mit dieser Aussage wird die subjektive Voraussetzung angegeben, die das *ἐκ καρδίας ἀγαπᾶν ἐκτενῶς* ermöglicht. *ἀγνίζειν*, ursprünglich ein kultischer Begriff, sich kultisch rein und heilig machen (durch Waschungen, Opfer u. a.), vgl. Joh 11⁵⁵, auch Apg 21^{24. 26, 24 18}. Das Wort wird aber in der altchristlichen Erbauungssprache im übertragenen Sinne angewandt und von der inneren sittlichen Reinigung gebraucht, vgl. I Joh 3³ und Jak 4⁸, vgl. auch den übertragenen Gebrauch des Wortes Ign. Eph 81, Trall 13³ und Barn 51, und dann weiter den übertragenen Gebrauch der stammverwandten Worte *ἀγνός, ἀγνότης, ἀγνεία*. Die Heiligung, Entfäulung der Seelen erfolgt durch die *ὕπακοή τῆς ἀληθείας*, den Gehorsam gegenüber der Wahrheit. Die Christen haben eben, als sie gläubig wurden, ihre Seelen von früherer Unkenntnis und Leidenschaft gereinigt, dadurch daß sie sich der Wahrheit, wie Gottes Botschaft sie ihnen darbot, unterwarfen. Zu *ὕπακοή* vgl. schon DV. 2 und 14 und die dort gemachten Bemerkungen. Diese Seelenheiligung im Gehorsam war die Vorbedingung zur *φιλαδελφία ἀνυπόκριτος*, der ungeheuchelten Bruderliebe, die aus reinem Herzen wächst.

Daß überhaupt die Bruderliebe in unserm Zusammenhange so hoch gestellt, als die hervorragendste Tugend der Christen hingestellt wird, mag mit der besonderen Bedeutung erklärt werden, die sie für die kleinen Kreise der altchristlichen Gemeinden besaß (Gunkel), in denen das Bewußtsein, Auserwählte zu sein, einander verpflichtet zu sein und bei einander und für einander stehen zu müssen, die Einzelnen fest zum Ganzen zusammenschloß. Und wir haben andererseits noch genügenden Einblick in altchristliche Gemeindeverhältnisse, um zu erkennen, wie notwendig die Mahnung zur Bruderliebe oft war, weil es an der nötigen Eintracht fehlte. Das griechische Element, aus dem die Gemeinden größtenteils bestanden, die Graeculi, liebte seit alter Zeit die *itio in partes*, an andern Orten wieder mögen die Gnostiker mit ihren Konventikeln eintrachtstörend gewirkt haben, oder die Gemeinde spaltete sich, indem sich Kreise um einzelne Lehrer und Propheten und andre geehrte Männer bildeten, Neigung und Widerstreben schlossen Gruppen in der Gemeinde gegeneinander ab. Als Beispiele von Spaltungen innerhalb der Gemeinde stellen sich leicht die von Paulus so scharf bekämpften Parteilungen in der korinthischen Gemeinde ein: I Kor 1—4; dieselbe Gemeinde muß wegen ihrer inneren Zwistigkeiten etwa 40 Jahre später von den Römern sehr ernsthaft zurechtgewiesen werden: I Clem; der Gemeinde von Philippi legt Paulus nachdrücklich die Eintracht ans Herz, Phl 2^{1ff.}, vgl. noch 4^{2ff.}; in die römische Gemeinde der Zeit 125—140 etwa läßt uns der Hermas-Hirte wertvolle Blicke tun, und auch in ihm treten ernste Mahnungen vor Spaltungen, Zwistigkeiten und Eifersüchteleien entgegen, vgl. vis III 9⁹, mand XI 12, sim VIII 74, IX 22², die Aufforderungen, Frieden zu halten vis III 9² und 12³, mand II 1¹., auch sim IX 9⁷ und 13⁵. Vgl. auch noch v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1902, im Sachregister unter: Eintracht, Streit und Hader, Zank, Zwietracht, Zwistigkeiten.

V. 23 bringt, wieder in Form eines Partizipialsatzes, die zweite Begründung der Mahnung zu lieben. Ihr sollt einander lieben, weil ihr alleamt wiedergeboren seid. Über die Vorstellung der Wiedergeburt, der Neuzeugung wurde schon oben gesprochen, vgl. zu V. 3. Der gleiche Zustand des Heils, in dem die Christen stehen, die Gotteskindschaft, muß die Liebe unter ihnen von Herzen und anhaltend aufbrennen lassen. Wodurch ist die Neuzeugung erfolgt? Mit einem Gegensatz, den der Verf. liebt, vgl. V. 7 und 18, weist er hin auf das erste vergängliche und das zweite unvergängliche Zeugungsmittel; zu der Gegenstellung von natürlicher Zeugung und der Neuzeugung vgl. auch noch in der nachapostolischen Literatur Joh 112f., 33ff., Justin Apol. I 61, 10, auch Herm. sim IX 16, 1 f. *σπορά*, das im NT. nur hier vorkommt, bedeutet: 1. das Aussäen, weiter übertragen das Zeugen (also die Tätigkeit), dann aber 2. das Ausgesäte, die Saatfrucht, der Same. Die zweite Bedeutung: Same muß hier angenommen werden, wie die Adjektiva beweisen. Weiter ist sicher, daß unter *σπορά φθαρτή* hier selbstverständlich nicht Saat- und Samentorn gemeint ist, sondern der männliche Same; der Zusammenhang (*ἀναγεννήσας*) macht das klar. Als die *σπορά ἀφθαρτος*, der göttliche, unvergängliche Same, durch den die Neuzeugung erfolgt, kann Verschiedenes bezeichnet werden: Joh 3 sind es Wasser und Geist, die die Neuzeugung bewirken, ebenso Tit 35; Herm. sim IX 16, 1 f. ist die *ζωοποίησις* mit dem Wasser verknüpft, und Justin stellt Apol. I 61¹⁰ den feuchten Samen der natürlichen Zeugung in deutliche Parallele zu dem Taufwasser. Von Paulus (Röm 6) an zu verfolgen, tritt uns also in verschiedener Bezeugung der Gedanke entgegen: bei der Taufe, durch das Taufwasser und den Geist, der bei der Taufe mitgeteilt wird, erfolgt die Neuschöpfung. Hier, an unserer Stelle, erscheint abweichend von der herrschenden Vorstellung als Same der Neuzeugung das Wort Gottes, das Lebendige und Bleibende (ewige). Was dieser *λόγος ζῶν καὶ μένων* ist, wird im weiteren Texte vom Verf. selber deutlich gesagt: V. 25 *τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς*, das Wort der Verkündigung, der evangelischen Botschaft. Diese Botschaft ist die Verkündigung vom Auferstandenen, vgl. V. 3, vgl. auch eben V. 21 und dann unmittelbar zuvor V. 22 *ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας*. Der Gedanke, daß die Wiedergeburt durch das Wort erfolgt, wird auch Jak 1¹⁸ ausgesprochen. Es ist ein schöner und starker Gedanke, der hier vorliegt, Jesus selber und Paulus haben die Macht des Wortes ungeheuer hoch gestellt. Über gebundenen Formeln, über heiligen Weihen und Sakramenten muß in einer kraftvollen und werbenden Religion immer das klare und freie Wort stehen, das vom Menschen zum Menschen geht, Zeugnis vom religiösen Leben, vom Walten des Gottesgeistes im Innern des einen gibt und das Herz des andern der Wahrheit und dem Leben gewinnt. Die Wundertat der Neuzeugung wird hier auf das Wort zurückgeführt, weil das Wort Gottes eben Wunderkraft hat: *δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* (Röm 1¹⁶).

Die Beifügungen *ζῶντος καὶ μένοντος* sind mit *λόγος*, nicht mit *θεοῦ*, wie Bengel wollte, zu verbinden. Für die Verknüpfung mit *θεοῦ* kann freilich angeführt werden, daß in der AT.lichen Stelle, auf die hier angespielt

wird, Gott die Prädikate ζῶν καὶ μένων erhält. Die Stelle ist Dan 6²⁶ (27), Theod.: θεὸς ζῶν καὶ μένων (LXX θεὸς μένων καὶ ζῶν). Dafür indeß, daß I Pt 123 ζῶντος καὶ μένοντος mit λόγου zu verbinden sind, spricht 1. die Wortstellung; ζῶντος steht eben neben λόγου und ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος wäre eine unnatürliche und ungeschickte Verknüpfung; 2. der Sinn der Stelle; es soll die Unvergänglichkeit des Samens, das ἐκ σπορᾶς ἀφθάτου bewiesen werden, und nicht die Unvergänglichkeit des Erzeugers; 3. μένοντος kehrt im Zitat V. 25a wieder und dort ist es das Wort des Herrn, das in Ewigkeit bleibt und nicht der Herr selber. Der unvergängliche Samen, durch den die Neuzeugung erfolgt, ist also das lebendige und bleibende Gotteswort; lebendig, weil sein Inhalt ζωή ist, und weil es selber kraftvoll und wirkend, erneuernd und lebenerweckend ist: ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν (Hbr 4¹²); bleibend, weil es ewig ist.

V. 24 wird dann die Unwandelbarkeit des Gotteswortes mit einem Zitate belegt. Die Einführungsformel ist sehr kurz, nur διότι; vgl. dagegen 26 διότι περιέχει ἐν γραφῇ. Wir müssen annehmen, daß die angeführte A.T.liche Stelle sehr geläufig war, und das ist keine schwierige Annahme, Stellen aus den Partieen des Deuterojesaias gehören zu den am meisten angeführten Zitaten des A.T. Auch wurde schon durch die Stimme des Vorlesers, dann durch die Glosse V. 25b das Zitat als ein solches kenntlich gemacht, vgl. dann noch bald nachher 310, wo ein ausführliches Zitat ganz ohne Einführungsformel gebracht wird. Aus dem einfachen διότι an unserer Stelle darf man also nicht den Schluß ziehen, die Adressaten des Briefes seien mit dem A.T. ganz besonders vertraut gewesen, sie seien nämlich Judenchristen gewesen. — Das wunderbare, tief ergreifende Prophetenwort, das nun folgt, stellt die Vergänglichkeit des menschlichen Wesens der Beständigkeit des göttlichen Wortes entgegen. Die erste, irdische Zeugung, das ist der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, erfolgt aus menschlichem Wesen heraus, die zweite, die Neuzeugung von oben her, erfolgt aus dem wunderbaren, ewigen Gottesworte und ist daher eine Zeugung zum Leben.

Der Wortlaut des Zitates stimmt ziemlich genau mit dem LXX-Texte überein, in dem Jes 40⁶⁻⁸ steht: πᾶσα σὰρξ χρότος, καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χρότου· ἐξηράνθη ὁ χρότος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν, τὸ δὲ ἔρημα τοῦ θεοῦ ἡμῶν (om Q) μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Der LXX-Text hat nun, wie so oft, in der Tertüberlieferung störend eingewirkt und Korrekturen des ursprünglichen, vom Verfasser niedergeschriebenen Textes veranlaßt. So wird das ὡς vor χρότος von N^a, vielen Minuskeln und anderen Zeugen ausgelassen; statt αὐτῆς hinter δόξα lesen KLP und viele Minuskeln ἀνθρώπου, was auch der Rec. hat. Weiter ist ein αὐτοῦ hinter ἄνθος, das CKLP und viele Minuskeln, vulg, cop, aeth bieten, wohl als ursprünglich im Text von I Pt anzusehen, obwohl es BNA Minuskeln, lateinische Zeugen, die Syrer u. a. mit LXX auslassen.

Der Wortlaut des Zitates verlangt, weil einfach, keine Erklärung. Die Abweichungen des Verf. vom LXX-Text sind nicht tieferer Absicht ent-

sprungen, sondern er zitiert das wohlbekannte Wort frei und nach dem Gedächtnis. Vgl. noch die Anspielung auf die gleiche Stelle bei Jak 1^{10f}. Was das *ῥῆμα κυρίου* beim Propheten ursprünglich bedeutet, danach fragt unser Brief ebenso wenig, wie andre altchristliche Schriftsteller, und jüdische dazu, es als ihre Aufgabe ansehen, den ursprünglichen Sinn zu ermitteln und sich an ihn zu halten. Für den Verf. ist das ewig bleibende Herrenwort das göttliche Wort der evangelischen Verkündigung, das jetzt in der Gegenwart an die Christen herankommt und sie zur Wiedergeburt führt. Der *λόγος θεοῦ* von V. 23 wird im *ῥῆμα κυρίου* des Zitates wiedergefunden, *μένοντος* kehrt in *μένει* wieder und der Gegensatz *σπορά φθαρτή* und *σπορά ἀφθαρτος* wird durch den Gegensatz: hingängliches Fleisch — ewiges Gotteswort im Zitate dargelegt.

Daß das bleibende *ῥῆμα κυρίου* die evangelische Verkündigung ist, sagt der Verf. noch ausdrücklich in der Erläuterung, die er in V. 25b nach altchristlicher und altjehnagogaler Praxis dem Schriftworte hinzufügt: *τοῦτο δέ (dies aber auf ῥῆμα κυρίου zurückgehend) ἐστὶν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς*. Also das ewige Wort des Herrn, von dem Jesaias prophetisch redet, ist das Wort der frohen Botschaft, das an euch gebracht wurde.

21 — 10 gehört ebenfalls noch zum ersten Hauptteil und zwar nach der schon oben ausgedehnten Abgrenzung des Inhalts zum zweiten Unterteile, 1²² — 2¹⁰. Die Mahnung und die Begründung der Mahnung geht ununterbrochen vom Vorhergehenden 1²² — 2⁴ in die Ausführungen von 21 — 10 über. Denn der Inhalt auch dieser Ausführungen betrifft das rechte Verhalten innerhalb der Gemeinde. Der Stil ist der gleiche wie im Vorhergehenden: 21f. steht die Mahnung, dann folgen erbauliche Gedanken, die die Mahnung eindringlich machen und begründen sollen, und zwischen die wieder erneute Paränese, wenn auch kürzer und mehr andeutungsweise, eingeflochten wird: den hohen Gütern, die den Christen verliehen sind, muß ihr Wandel entsprechen.

V. 1 ergänzt in negativer Mahnung, was 1²² positiv eingeschärft hatte. Herzliche, andauernde und innige Bruderliebe soll in der Gemeinde herrschen. Dazu ist nötig, daß Bosheit, Hinterlist und anderes, was den Frieden stören kann, abgelegt wird. *ἀποθέμενοι*, das Partizipium des Aorists, drückt den Begriff des Vollendeten aus, an diese vollendete Handlung schließt sich dann die Aufforderung, die das Hauptverbum, V. 2 *ἐπιποθέσατε*, der Aorist-Imperativ, ausdrückt. In der Zeitfolge kommt hier (aber nicht immer in ähnlichen Verbindungen) erst das im Partizipium Ausgedrückte (*ἀποτιθέναι*), dann die Handlung des Imperativs (*ἐπιποθεῖν*).

Wie eng der Verf. selber die Verbindung von 21f. mit dem Vorhergehenden gedacht hat, beweist das *οὖν* V. 1 Anfang, das die Mahnung von V. 1 und weiter auch VV. 2 ff. eng an das Vorhergehende, 1²³ — 2⁵, anknüpft. Dort war von den Christen als den Wiedergeborenen gesprochen worden. Hier wird fortgefahren: Da ihr also Wiedergeborene seid (*οὖν*), so *ἀποτιθέναι* im übertragenen Sinne vom Abtun, Ablegen sittlicher Mängel, des

alten Menschen u. s. w. ist ein in der altchristlichen Erbauungssprache öfters vorkommender Ausdruck, als engste Parallele vgl. Jak 1²¹. Die *κακία*, die an erster Stelle des Verzeichnisses der unbrüderlichen Gesinnungen und Handlungen erscheint, ist eben wegen des Zusammenhanges nicht allgemein: die Schlechtigkeit, die Niedertracht, sondern im besonderen Sinne: die Bosheit, vgl. die nämliche Bedeutung des Wortes, zum Teil mit *δόλος* verknüpft, in den Lasterkatalogen Röm 1^{29ff.}; Eph 4³¹; Kol 3⁸; Did 5¹; Barn 20¹. *πάσαν* und *πάντα* vor *κακίαν* und *δόλον*, weiter *πάσας* vor *καταλαλιás* bedeutet: jegliche, jegliche Art von, so daß durch das vorgesezte *πᾶς* der Inhalt des Begriffes (also alle Arten von Bosheit, Hinterlist) vollständig ausgeschöpft wird. *κακία* und *δόλος*, Bosheit und Hinterlist, sind Gesinnungsarten, die sich mit der Bruderliebe nicht vertragen. Die nun folgenden drei Glieder bezeichnen nicht mehr Gesinnungen, sondern Handlungen, Äußerungen der Gesinnung. Das ist für *καταλαλιás*, Verleumdungen (Koinewort, vgl. II Kor 12²⁰ und öfters bei Herm, auch I Clem, Barn und Polst. Das häufigere Vorkommen von *καταλαλιά*, *καταλαλεῖν*, *κατάλαλος* in den altchristlichen Schriften beweist, wie notwendig die Mahnung vor Verleumdung in den altchristlichen Gemeinden war) schon aus der Bedeutung klar; das wird für *ὑποκρίσεις* und *φθόνους*, Heucheleien (Vorgeben einer unwahren, nicht gefühlten Liebe gegen den Nächsten, wo man ihn in Wirklichkeit haßt, vgl. 1²² *εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον*) und Neid-, Mißgunstbezeugungen durch die Pluralform sicher gestellt.

In der Textüberlieferung hat der Wechsel des Singulars zum Plural mancherlei Korrekturen verschuldet. *ὑποκρίσεις* ist die wohl ursprüngliche Lesart von *Σ** (*Σ^c*) AC KLP und der griechischen Überlieferung zum ganz überwiegenden Teil, vulg, harcl, arm, hingegen haben B pesch copt und einige Väter *ὑπόκρισιν*, was Weiß und Westcott-Hort (im Text) aufnehmen. Auch bei *φθόνους* und *καταλαλιás* bieten einige Zeugen den Singular.

Zur Sache selber, dem Inhalte der gegebenen Mahnung vergleiche das schon oben zu 1²² über Streitigkeiten und Spaltungen in den altchristlichen Gemeinden Bemerkte. Nach den deutlichen Aussagen von 2¹ ist in den Gemeinden, die der Verf. kennt und anredet, die Gefahr nicht ausgeschlossen, daß sehr grundlegende Stücke des christlichen Bruderlebens durch Zwist, Eifersucht, Neid und gegenseitiges Verleumden vernachlässigt werden. Freilich *ἀποθέμενοι οὖν*: die Christen, die Wiedergeborenen haben dies bereits abgelegt.

V. 2 bringt das Hauptverbum der Periode, an dem dann noch zwei Nebensätze hängen. Die Bilder *ἀρτιγέννητα βρέφη* und *γάλα* knüpfen an 1²³ an, die Vorstellung von der Wiedergeburt, die den ganzen Zusammenhang beherrscht. In der Verbindung *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη* kehrt das *ὡς* wieder, das 1¹⁴ und 1⁹ schon da war, im Folgenden in ganz ähnlicher Zusammenstellung und Bedeutung vorkommt und eine Lieblingswendung des Verf. ist, die seinen Stil mit charakterisiert; zu übersetzen ist auch hier wieder: „als“ in der Bedeutung: „da ihr ja seid“. *βρέφος* ist das neugeborene Kind, auch schon das Kind im Mutterleibe (vgl. z. B. Luk 1^{41. 44, 212. 16}; Act 7¹⁹). In übertragener Bedeutung, vom Glaubensstande gebraucht (die Kinder im Zustande der Sündlosigkeit) kommt das Wort bei Hermas vor, sim. IX 29, 1:

ἐκ δὲ τοῦ ὅρους τοῦ δωδεκάτου τοῦ λευκοῦ οἱ πιστεύσαντες τοιοῦτοί εἰσιν· ὥς νήπια βρέφη εἶναι, οἷς οὐδεμία κακία ἀναβαίνει ἐπὶ τὴν καρδίαν . . ., vgl. auch noch 29³ und dann mand II 1: ἀπλότητα ἔχε καὶ ἄκακος γίνου καὶ ἔση ὥς τὰ νήπια τὰ μὴ γινώσκοντα τὴν πονηρίαν . . . Die Vorstellung des ganz Jungen, Neugeborenen, die schon an sich in dem Worte liegt, wird durch das Adjektiv ἀρτιγέννητα: neugeborene noch sehr verstärkt. Es ist aus den beiden Worten klar, daß die Kreise, die der Brief anredet, ganz wesentlich aus neugewonnenen Gemeindegliedern bestehen. Eine Gemeinschaft von alten, bewährten Christen kann nicht als ἀρτιγέννητα βρέφη bezeichnet werden. Die Annahme, daß der Verf. wesentlich neugewonnene Christen, Neophyten vor Augen hat, macht aber auch gar keine Schwierigkeiten (vgl. schon oben zu 114). Wir haben allen Grund zu der Annahme, daß gerade im nachapostolischen Zeitalter das Christentum und zwar vor allem auf dem Boden der asiatischen Provinzen mit erstaunlicher Geschwindigkeit wuchs. Man überlege z. B., was für eine Ausbreitung des Christentums der Pliniusbrief für Bithynia-Pontus bezeugt, in einer Provinz, über deren Christianisierung wir bis auf sein Zeugnis herab nichts wissen. In Asien sind überall in der Zeit 70–140 neue Gemeinden entstanden, und die schon von früherer Zeit her vorhandenen haben eine starke Vermehrung ihrer Mitgliederzahl empfangen, vgl. noch nähere Nachweise bei Knopf, Nachapostolisches Zeitalter, 1905, S. 52 ff. Nach dieser Beobachtung ist die Beweisführung von B. Weiß und Kühn richtig zu stellen, die den Brief nicht an Heidenchristen der nachapostolischen Zeit geschrieben sein lassen, weil alte paulinische Gemeinden, die schon fast ein Menschenalter oder noch darüber hinaus bestanden, nicht als ἀρτιγέννητα βρέφη angeredet werden könnten.

Neugeborene Kinder begehren die ihnen passende Nahrung, Milch. Und so werden auch die Christen aufgefordert, ihre Nahrung zu verlangen, die Milch. Der Aorist-Imperativ drückt hier die Forderung nach einem neuen Verhalten im Gegensatz zu dem früheren aus. Die Mahnung selber ist anders gewendet als das Bild von γάλα in I Kor 3²; Hbr 5^{12f}. Das Bild stammt an allen drei Stellen aus der Mysteriensprache, vgl. darüber noch unten. Unter der Milch, durch deren Aufnahme die jungen Christen wachsen sollen, könnte an sich Verschiedenes verstanden sein; was der Brief hier damit meint, sagt er selber dann in V. 3: die gute, süße Nahrung ist Christus, vgl. die Auslegung von V. 3. Die nährenden Milch der Wiedergeborenen, Christus, wird näher gekennzeichnet als λογικόν und ἄδολον. Von diesen beiden Adjektiven macht das erste für die Erklärung Schwierigkeit. Das Wort kommt noch an bekannter Stelle in Röm 12¹ vor: λογικὴ λατρεία. λογικός ist an unserer Stelle gedeutet worden als: geistig, geistlich, auf die Seele bezüglich, vgl. von neueren Erklärern Asteri, auch Gunkels Übersetzung. Kühn hat dagegen eingewendet, warum dann nicht πνευματικός vom Verf. genommen werde, das er doch gleich danach mehrfach in diesem Sinne gebrauche (25), auch käme dann der Artikel nicht zu seinem Rechte, der zeige, daß der ganze Ausdruck nicht bloß qualitativ zu nehmen sei, sondern daß die Attribute das γάλα bereits deuten und als ein ganz bestimmtes, einzigartiges bezeichnen

wollen. Viele ältere Erklärer haben λογικὸν γάλα als γάλα τοῦ λόγου gefaßt, die Milchnahrung, die das Wort bietet, so daß die Nahrung das Wort wäre. Aber dann kommt entschieden V. 3, auf den schon oben vorausgewiesen wurde, nicht zu seinem Rechte. Weiter ist λογικός wohl mit λόγος, Wort, zusammengebracht worden, aber es ist gedeutet worden als: aus dem Worte stammend. Und zu seiner Erklärung ist auf 123 und das dort über die Kraft des Wortes Ausgesagte zurückgewiesen worden. Das Bild in 123 würde freilich hier nicht beibehalten. Dort ist das Wort der zeugende Samen. Aber seine Kraft hört nicht auf, wenn die Neuzeugung der Christen erfolgt ist; in und mit dem Worte wird ihnen die Nahrung geboten, deren sie zum Wachstum bedürfen, der Christus, vgl. zu dieser Erklärung B. Weiß, Kühn, v. Soden. Die richtige Lösung der vielverhandelten Schwierigkeit hat hier und Röm 12₁ wieder die Kenntnis der griechischen Mysteriensprache gebracht, vgl. Sießmann (Handbuch zum NT.) zu Röm 12₁, auch Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, 155 f. — λογική θυσία ist in den hermetischen Kreisen terminus technicus gewesen, vgl. in dem von Reitzenstein, Poimandres 1904, 328 ff. herausgegebenen Corpus Hermeticum I 31: δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνάς, XIII 18: ὁ σὸς λόγος δι' ἐμοῦ ἑννεῖ σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν, XIII 21: Τὰτ θεῶ πέμπω λογικὰς θυσίας . . . δέξαι λογικὰς θυσίας, ἅς θέλεις, ἀπ' ἐμοῦ . . . διὰ τοῦ λόγου. Zur Erklärung der Formel ist (vgl. Reitzenstein) darauf zu verweisen, daß sie in den mystischen Kulte aufkam, als das vorher geübte Dankopfer, das ἔργον, abgelöst wurde durch das Dankgebet, das Wortopfer, und die Formel wurde um so lieber gebraucht, als dann noch die mystische Vorstellung hinzutrat, daß der Geweihte selber der persönlich gedachte Λόγος θεοῦ sei (oben Corp. Herm. XIII 18). Schon für Paulus ist indeß der Gegensatz von λόγος und ἔργον verschwunden, und λογικός bedeutet für ihn: geistig, vergeistigt, so, wie es der Art des πνευματικός geziemt. Und entsprechend ist I Pt 22 zu erklären, zu dem I Kor 10_{3f}. Parallele ist. λογικὸν γάλα ist πνευματικὸν γάλα = heiligende Milchnahrung. Der himmlische Christus ist die pneumatische Nahrung der neugezeugten, wiedergeborenen Christen. — Neben λογικόν tritt als zweites Adjektivum ἄδολον. Die Milch wird nicht so genannt, weil sie rein und unverfälscht, nicht mit Schlechterem vermischt ist, sondern mit der Beifügung wird auf eine Eigenschaft der Nahrung selber, des lautereren, wahren Christus hingezielt. Als sicher kann weiter angenommen werden, daß die Näherbestimmung nicht ohne Rücksicht auf die Lasterreihe κακία, δόλος u. s. w. gewählt ist. Die Christen sollen diese unlauteren Dinge ablegen, nach Christus, der lautereren Nahrung ohne Falsch und Trug, streben. Auch das Hauptverbum selber, ἐπιποθήσατε, ist im Gegensatz zu ἀποθέμενοι gestellt.

Wenn in V. 2 im Zusammenhang mit dem Vorstellungskreise der Neu- und Wiedergeburt im Bilde von Milch als der Nahrung der Wiedergeborenen gesprochen wird, dann war antiken Lesern diese Verbindung noch viel natürlicher und gab ihnen sinnenfälligeren Vorstellungen als modernen Lesern. Denn wir müssen daran denken, daß in den Mysterien dem Neueingeweihten, dem eben Wiedergeborenen tatsächlich Milch gereicht wurde, damit er sein neu-

gewonnenes Leben daran stärke und mehre, wie überhaupt dem Essen und Trinken eine unmittelbar, nicht durch Symbolik vermittelte magische Wirkung zugeschrieben wird, vgl. über dies Essen und Trinken bei den Mysterien, insbesondere auch über Milch als Nahrung oder als Bad der Eingeweihten Dieterich, Eine Mithrasliturgie 2. Aufl. 1910, 170 ff. und Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, 157, der des phrygischen Mysterien *περὶ θεῶν* 4 anführt: *εὐοτήν ἀγομεν διὰ ταῦτα· καὶ πρῶτον μὲν ὡς καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ Νύμφῃ συνόντες ἐν κατηφείᾳ ἐσμέν, σίτον τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας καὶ ὑπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα· ἐκατέρα γὰρ ἐναντία ψυχῇ. εἶτα δένδρον τομαὶ καὶ νηστεία, ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον. ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφή, ὡς ἀναγεννωμένων. ἐφ' οἷς ἱλαρεῖται καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἶον ἐπάνοδος.* Und an noch einen weiteren Zusammenhang kann erinnert werden: Milch und Honig sind für den Orient und für die Griechen seit alten Zeiten die Götter Speise. Für die Griechen kann an Milch und Honig im alten Dionysoskult erinnert werden, für den Orient ist auf die bekannte Stelle Jes 7^{15. 22} hinzuweisen, vgl. H. Usener, Milch und Honig (Rhein. Museum N. F. 57, S. 177 ff.), dann H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905, S. 209 ff. und die dort an der Spitze des § angegebene Literatur.

Der Zweck der Ernährung wird im Finalsatz angegeben. Sie sollen wachsen, jeder einzelne, durch die im Worte dargebotene Nahrung zur *σωτηρία*, dem Heile, der Rettung (eschatologisch). *εἰς σωτηρίαν* ist mit vielen und gerade den besten Zeugen zu lesen und nicht mit L u. a. wegzulassen. Wer sich im Lebenselemente des himmlischen Christus hält, wer sich davon nährt, der wächst zur Rettung hinauf, das Endgericht kann ihm nichts mehr anhaben, er wird, wenn es kommt, hindurchgehen, und in das unvergängliche Erbe eingesetzt werden. In *ἐν αὐτῷ* statt *δι' αὐτοῦ* scheint die Deutung von *γάλα*: Christus und die weit verbreitete, viel angewandte Formel *ἐν Χριστῷ* eingewirkt zu haben.

In D. 3 wird, wie oben schon vorausweisend bemerkt wurde, mit den Worten *γεύσασθε* und *χορηστός* vom Verf. selber mittelbar gedeutet, was er unter dem *γάλα*, der Nahrung der Wiedergeborenen versteht. Das Wort ist ein Zitat, Ps 34⁹ LXX *γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χορηστός ὁ κύριος*. Sehr schöne Parallele ist noch Od. Sal. 191: Ein Becher Milch ist mir gebracht worden und ich habe ihn getrunken in der Süßigkeit der Güte des Herrn. In I Pt ist *καὶ ἴδετε* weggelassen, weil es in das Bild nicht hineinpassen würde. Das *εἰ*, das am Eingang steht, ist wie in 117 mit: da ja zu erklären und dient nicht zur Einführung einer Bedingung sondern zur Feststellung eines Tatbestandes; es ist nicht mit CKLP und vielen anderen Zeugen, auch vulg. (si tamen) *εἴπω* zu lesen. *χορηστός* ist hier wie Jer 24^{3ff.} und Ek 5³⁹ und bei klassischen und hellenistischen Autoren im Sinne von: wohlischmeckend, süß, lieblich zu fassen. Der *κύριος* ist der Christus, der himmlische Herr der Gemeinde. Das macht schon das unmittelbar folgende klar. Das Schmecken der Süße und Lieblichkeit des Herrn erfolgt dadurch, daß man seine Gnade

und Liebe und Güte kennen lernt, daß man in seiner Gemeinschaft die reichen, inneren Erfahrungen durchmachen kann, die grade erst die Ausführungen des vorangehenden Kapitels klar gemacht haben. Es ist natürlich nicht an den Genuß des Herrn im Sakrament zu denken. Aber obwohl diese Verknüpfung, die auch sonst von den Auslegern unserer Stelle nicht behauptet wird, abzuweisen ist, so muß doch, wenn hier vom Schmecken, also vom Essen des Herrn die Rede ist, an Gedankengänge erinnert werden, die in der Kirche sehr alt sind, die aus antiker Mysterienfrömmigkeit stammen, und die grade auch in der Auffassung des Abendmahls auf die Anschauung der Kirche eingewirkt haben. Daß Christus als Speise genossen werden kann, wie hier, wenn auch im Bilde, gesagt wird, wäre uns eine fernliegende, merkwürdige Anschauung, wenn wir nicht die kirchliche Anschauung vom Abendmahl kännten. Für den antiken Leser fällt das Fremdartige des Bildes ganz fort; es ist uralte, weitverbreitete Vorstellung, die in der Spätantike wieder sehr lebendig wird, daß der Mensch sich mit einem Gotte vereinigen kann, indem er von ihm ißt, vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 2. Aufl. 1910, S. 100 ff. und die Belege bei Frazer, The Golden Bough II 318 ff.

V. 4. Ein einfacher relativer Anschluß führt wie schon öfters vorher den Gedankengang weiter. Das Bild wechselt schroff, Christus ist nicht mehr die süße Milch, die gute Nahrung der Wiedergeborenen, sondern der Stein, der Eckstein, an und auf dem gebaut wird, die Christen sind nicht mehr neugeborene Kinder, sondern lebendige Steine, die sich auf jenem Steine aufbauen. Der auf den ersten Blick harte Übergang wird augenblicklich leichter erscheinen, wenn wir erkennen, daß es sich auch hier wieder um sehr geläufige Anschauungen, ein öfters verwendetes Bild handelt. Der Übergang von einem Bilde zum andern wird auch dadurch erleichtert, daß am Ende von V. 3 der *κύριος* nicht mit einer Umschreibung oder einer Metapher, sondern mit unmittelbar deutlicher Bezeichnung, mit Titel und Namen, angeführt war.

Aber nicht nur das Bild wechselt von V. 4 an, sondern es tritt auch ein Wechsel in der Betrachtungsweise ein. Der Begriff der Gemeinschaft tritt jetzt von V. 4 ab stark in den Vordergrund. Wohl war auch schon von V. 22 ab immer von den Pflichten des Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft die Rede, aber grade 21f. war eine Forderung und eine Begründung, die auf die Einzelnen, losgelöst von ihren Beziehungen zur Gesamtheit, ging, und in *ἀδελφότητι* von V. 2 handelt es sich nicht (vgl. oben) um das Wachsen der Gemeinschaft zu ihrem Ausbau, der ihre Endvollendung bringen soll, sondern um das Wachsen eines jeden Einzelnen zum Heile. Jetzt wird von der ganzen Gemeinde gesprochen; sie ist der *οἶκος*, der aus den Einzelsteinen zusammengesetzt wird, sie ist das *ἱεράτευμα* (beides V. 5), und sie wird V. 9f. mit lauter singularischen Kollektivnomina bezeichnet.

Das Hauptverbum des Satzes, *οικοδομεῖσθε*, das erst V. 5 folgt, faßt man am besten als Imperativ: baut euch auf, und nicht als Indikativ: ihr baut euch auf, oder: ihr werdet aufgebaut (so indeß B. Weiß, Kühn, Usteri). In den mahnenden Zusammenhang, nach dem Imperativ *ἐπιποθή-*

σατε von V. 2 paßt der Imperativ besser, doch ist eine sichere Entscheidung natürlich nicht zu treffen.

Die Mahnung, die nach der eben angestellten Überlegung in V. 4 ff. ausgesprochen ist, beginnt mit dem Partizipialsatz *πρὸς ὃν προσερχόμενοι*. Obwohl dann im Folgenden sogleich das Bild gebracht wird: die Christen sind die Steine, aus denen sich der *οἶκος πνευματικός* erbaut, so ist, wenn schon Bausteine sonst herbeigefahren und getragen werden, der Ausdruck *προσερχόμενοι* nicht unschön und befremdlich. Es handelt sich eben um lebendige Steine (V. 5). Die Steine in der nachher noch als Parallele zu besprechenden sim IX des Hermas steigen auch von selber aus dem *βύθος* heraus. Das Partizipium des Präsens drückt die Fortdauer der Handlung aus, das fortgesetzte Hinzutreten von Gläubigen. Die Gemeinden wachsen eben sehr stark, wie oben bereits (vgl. 14. 18) gezeigt wurde. In *προσερχεσθαι* wird wohl auch der Begriff *προσηλύτης* mitempfundener.

Christus, zu dem die Christen hinzutreten, um sich an ihm, dem Ecksteine (V. 6) aufzubauen, wird bezeichnet als *λίθος ζῶν*. Wie man auch *ἐλπίδα ζῶσαν* in 13 erklärt, so ist doch kaum zu verkennen, daß das Attribut *ζῶν* sich auf Christus als den Auferstandenen bezieht, der nicht mehr im Tode weilt, grade so wie die Christen als die Wiedergeborenen und dem Tode Entronnenen in V. 5 als *λίθοι ζῶντες* bezeichnet werden. Als beachtenswert möchte ich noch Gunkels Vorschlag notieren: Wie „lebendiges Brot“ soviel wie Brot des Lebens ist und wie „lebendiges Wasser“ in der Apokalypsis Wasser des Lebens bedeutet, so ist der „lebendige Stein“ als der Stein des Lebens zu erklären, d. h. als der Stein, dessen Besitz Leben, Unsterblichkeit, Gesundheit gibt. G. vergleicht den Stein der Weisen, der alle Krankheiten heilt, dann den Glauben der Essener an die Heilskraft von Steinen (Josephus, Jüd. Kr. II 8, 6) und (vielleicht) den „weißen Stein“ Apk 217. Im Folgenden sind Anspielungen auf ATliche Stellen gebracht, die dann noch in V. 6 und 7 ausführlich und wortgetreuer angeführt werden (vgl. zu diesen Versen unten). Der *λίθος* kommt sowohl in Ps 118²² wie in Jes 28¹⁶ vor; der von den Menschen verworfene Stein ist Anspielung auf das Psalmwort, die Worte *παρὰ δὲ θεῶ ἐκλεκτὸν ἐντιμον* gehen auf die Prophetenstelle zurück. Dem Sage ist die beim Verf. beliebte Form des Gegensatzes gegeben. Die Worte *ὑπὸ ἀνθρώπων ἀποδοκιμασμένον* gehen auf Leiden und Tod des Christus. Das Partizipium des Perfekts und nicht das des Aorists ist gewählt, weil durch das Perfektum das Vollendete und noch Fortdauernde angezeigt wird. Die Worte *ἐκλεκτόν* und *ἐντιμον*, auserlesen und herrlich, gehen auf die Auferweckung und die Erhöhung des Christus durch Gott, wodurch dieser den Beweis geliefert hat, daß er ihn erwählt und geehrt hat. *παρὰ δὲ θεῶ* endlich heißt bei Gott, in und vor seinem Urteil.

V. 5. Christus, der Eckstein, ist der lebendige Stein, aber auch die Christen sollen lebendige Steine sein und sich auf ihm aufbauen, *καὶ αὐτοί* stellt die Angeredeten nicht andern Menschen, etwa den Gemeinden anderer Provinzen zur Seite, sondern dem lebendigen Steine Christus. *οἰκοδομεῖσθε* ist, wie schon oben erörtert, am besten als Imperativ zu fassen. Und zwar

ist es der Präsensimperativ (gegenüber ἐπιποθήσατε V. 2), weil in οἰκοδομεῖσθε (so gut wie in προσερχόμενοι) die Anschauung vorliegt, daß die Gemeinden rasch wachsen, und der Ausbau des οἶκος πνευματικός also etwas länger Währendes ist. Auch hier wieder hat ὡς in der Verbindung ὡς λίθοι ζῶντες begründenden Sinn, vgl. eben 2₂ und 1₁₄: da ihr ja lebendige Steine seid. Noch im Bilde bleibend bestimmt der Verf. als Zweck des Aufbaues, der Bau möge sich als οἶκος πνευματικός erheben. οἶκος kann hier nicht als Familie gefaßt werden, was das Wort an sich auch bedeuten kann, sondern um des Bildes willen muß an ein Bauwerk gedacht und οἶκος muß in dieser Richtung hin gedeutet werden. Da nun weiter als Zweck des οἶκος angegeben wird, er solle für eine heilige Priesterschaft dienen, damit diese Opfer darbringe, so werden wir οἶκος näher zu bestimmen haben als οἶκος θεοῦ = Tempel. Und das ist eine Bedeutung, die durch Parallelstellen gut und reichlich gedeckt wird, vgl. im NT. Mt 11₁₇ und Par., Lk 11₅₁, Mt 2₂₆ und Par. und dann noch viele Stellen in LXX.

Das Haus, der Tempel, zu dem die Christen sich aufbauen, wird durch die darauf folgenden Bestimmungen, die der übrige Teil des Satzes noch bringt, näher gekennzeichnet. Es ist ein οἶκος πνευματικός. Diese Beifügung wird am besten so verstanden, daß damit das Gebäude, der Tempel, den die Christen bauen, im Gegensatz zum steinernen, irdischen Tempel des AT. als ein geistiges, als ein überirdisches, göttliches, himmlisches Bauwerk bezeichnet wird, vgl. σώματα πνευματικά in I Kor 15₄₄, dann πνευματικὸν πόμα und βρῶμα, πνευματικὴ πέτρα in I Kor 10₄, vgl. noch Kühn, v. Soden, Usteri, auch Gunkel, Windisch; anders B. Weiß: das Gebäude wird geistig genannt, weil es durch geistige Verbindung der Einzelnen mit Christus entstanden ist. Der Tempel ist weiter bestimmt εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, für eine heilige Priesterschaft. Fragt man, wer diese Priesterschaft ist, dann muß ἱεράτευμα ἅγιον natürlich auf die Christen gedeutet werden. Es liegt also hier wieder ein starker und schroffer Übergang im Bilde vor. Der Wechsel muß ertragen werden, und er wird auch hier dadurch erleichtert, daß Bilder nebeneinander stehen, und daß im Bilde der Übergang vom Tempel auf die in ihm tätige Priesterschaft leicht ist. Angelegenheit der Priester ist es, mit Opfern Gott zu nahen. Das soll auch die Priesterschaft der Christen tun: ἀνεύγκαι θυσίας. Die Bestimmung hängt unmittelbar an ἱεράτευμα ἅγιον. Aber nicht Lamm und Stier soll als Opfer der Christen fallen, sondern πνευματικὰ θυσίας sollen sie darbringen. Da sie selber das πνεῦμα in sich haben, so werden auch die Opfer, die sie darbringen, die gleiche Art an sich tragen und werden nicht irdische, fleischliche Beschaffenheit zeigen, wie die Opfer von Juden und Heiden, sondern göttliche und heilige, vgl. außer der λογικὴ λατρεία von Röm 12₁ noch die oben angeführte Stelle aus Corpus Hermeticum XIII 21: θεῶ πέμπω λογικὰς θυσίας σύ, ὃ τέκνον, πέμπων δεκτὴν θυσίαν. Was die Opfer der Christen sind, kann aus andern Stellen altchristlicher Literatur erschlossen werden. An die Eucharistie, die sonst wohl als Opfer (Dankesopfer) der Christen erscheint, ist hier nicht gedacht, wohl aber an κοινωνία und εὐποιΐα (Hbr 13₁₆), an Dank und Gebet (Hbr 13₁₅),

an Wohltaten, die den Armen und Verlassenen in der Gemeinde erwiesen werden (Jak 1²⁷); Röm 1², bezeichnet Paulus die Leiber der Christen, die aus Werkzeugen der Sünden und Begierden zu solchen der Reinheit gemacht werden sollen, als die Gott wohlgefälligen Opfer, Phl 2¹⁷ die Selbstaufopferung, 4¹⁸ die Gabe der Philipper. Solche Vorstellungen müssen auch an unserer Stelle herangezogen werden, um die Frage nach dem Inhalt der *θυσίαι πνευματικαί* zu beantworten. Opfer von solcher Art sind *εὐπροσδεκτοὶ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Gott wohlgefällig durch Jesus Christus. Zum Gedanken vgl. noch Hbr 13¹⁶. Die Worte *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* werden am besten in der oben angegebenen Weise mit *εὐπροσδέκτους θεῷ* verbunden, wofür die Wortstellung spricht: der große, pneumatistische Christus, der Lebendige, in dessen umfassendem Dasein die Christen ihr Leben führen, schafft, daß ihre Opfer vor Gott wohlgefällig sind; er gibt ihnen ihren Wert. Man kann *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* auch mit *ἀνενέγκαι* verbinden, ohne daß dadurch der Sinn wesentlich verschoben würde. Die Opfer werden dann als solche bezeichnet, die durch Jesus Christus, den himmlischen Hohenpriester, Gott dargebracht werden, und die eben in Folge dessen auch wieder Gott wohlgefällig sind.

Zum Texte sei noch bemerkt: statt *λίθος ζῶντες* hat **N*** die merkwürdige Lesart *λίθος ὄντες*. Weiter wird *οἰκοδομεῖσθε* mit **BA*KLP** u. a. zu lesen sein gegen *ἐποικοδομεῖσθε*, das **NAC** u. a. bieten. *εἰς* vor *ἱεράτευμα* ist sicher mit den besten Zeugen als ursprünglich anzusehen gegenüber **KLP** und vielen Griechen, vulg., harc.

Das Bild der Gemeinde als eines Baues, den Gott vornimmt, wobei die einzelnen Gläubigen die Steine sind, die zu dem Bau verwendet werden, kommt noch an andern Stellen vor. Es ist ein im Urchristentum gebräuchliches Bild. (Vgl. zum Folgenden auch Gunkel 3. St. und Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT. 1903, 48 ff. Bouffet, im Kommentar zur Offenbarung (Bd. 16 dieser Sammlung) Exkurs zu Kap. 21⁹–22⁵ und Religion des Judentums² 328). Es kann angesichts des vorliegenden Materiales auch kaum ein Zweifel sein, 1. daß das Bild in ursprünglich eschatologischen Zusammenhang hineingehört, 2. daß es aus dem Judentum stammt. Schon das Judentum kannte die wunderbare Stadt, das himmlische Jerusalem, das, von Gott erbaut, in der Endzeit auf die Erde herabkommen soll. In enger Parallele dazu tritt das andere Bild: Gott baut in der letzten Zeit den wunderbaren Tempel, der dann auch auf der Erde sichtbar werden soll. Die Christen haben diese Vorstellung übernommen, teils im Wortverstand, wie Apf und andre Schriften beweisen, teils in Umdeutung für die Paränese: die Gemeinde ist der wahre *ναός*, der *οἶκος πνευματικός*, dessen Bau eben jetzt in der Endzeit auf dem Fundamente Christus begonnen hat und nun seinem Ende entgegengeht. Was der ursprüngliche Sinn der Vorstellung von der himmlischen Stadt, dem strahlenden Gottestempel ist, hat Gunkel (vgl. auch Bouffet) richtig gesehen: es ist das Himmelsgewölbe selber, so lang wie breit und hoch, mit blühenden Edelsteinen geschmückt, mit 12 Toren versehen. Als Stellen, die von dem Bau der himmlischen Zukunftsstadt oder des Zukunftstempels reden, vgl. in israelitisch-jüdischer Literatur Jes 28¹⁶; Tob 13^{16ff.}; Sibyll. V 247 ff., 414 ff.; Hen 91, 13; Buch der Jubiläen 117. In christlicher Überlieferung vgl. vor allem Apf 21, dann Hbr 11¹⁰, 13¹⁴, weiter die großen Abschnitte über den Turmbau bei Hermas: vis III und sim IX, weiter Mt 16¹⁸, I Kor 3^{10ff.}, besonders noch 3^{16f.}, ferner die vielen Stellen, wo von *οἰκοδομή* und *οἰκοδομεῖν* gesprochen wird u. a. m.

Wie mehrere der angeführten Stellen beweisen, hat man besonders über die Wichtigkeit und die Eigenschaften des Fundamentes und des Ecksteines des

Baues nachgedacht und gesprochen. Bei übertragener Anwendung des Bildes ist in christlicher Verwendung der Eckstein gewöhnlich, das Fundament gelegentlich als Christus gedeutet worden. Und das tut auch I Pt, und zwar ist ihm Christus nicht das Fundament, sondern der ragende und den Bau bestimmende Eckstein. Schon in dem *πρὸς ὃν προσερχόμενοι* von V. 4 liegt dies, es wird aber noch deutlicher aus dem Folgenden. Dort werden VV. 6—8 drei ATliche Stellen, die alle vom „Steine“ oder vom „Ecksteine“ reden, gebracht. Nach dem für die altchristliche und schon für die jüdische Exegese allgemein giltigen Verfahren wird nicht gefragt, was die Stellen ursprünglich in ihrem Zusammenhange bedeuten, sondern sie werden einfach zusammengeordnet nach dem Stichwort *λίθος*, und der Gedankenfortschritt ist der, daß von diesem *λίθος*, der dem Verf. in allen drei Stellen eine prophetische Bezeichnung für Christus ist, in verschiedenen Wendungen allerlei ausgesagt wird, was über Christus und das Verhältnis der Gläubigen und Ungläubigen zu ihm gedeutet werden kann. Für die einen ist er der Stein, an dem sie sich aufbauen zum geistigen Tempel der Endzeit, zum herrlichen Hause Gottes, für die anderen ist er der Stein des Anstoßes, an dem sie stolpern und zu Falle kommen. (Deutliche und umfassende Zusammenstellungen ATlicher Stellen, nach Stichworten geordnet finden sich außer bei Paulus Röm und auch Gal noch bei Barn. 3. B. Kap. 9 und bei Justin im Dialog.) Die Stellen vom Stein, die der Verf. verwendet, hat er selber nicht als erster aus dem AT. zusammengestellt und auf Christus gedeutet. Er steht auch hier wieder in Überlieferung, die ihn trägt, vgl. zu den in Betracht kommenden Stellen: Jes 28¹⁶; Ps 118²²; Jes 8¹⁴ folgende Verwendungen in altchristlicher Literatur Röm 9³³, 10¹¹; Eph 2²⁰; Barn 6²; Mt 12^{10f.} (Mt 21⁴²; Lk 20¹⁷) Act 4¹¹; Barn 6⁴; (Mt 21⁴⁴); Lk 20¹⁸; Röm 9³². Die Deutung von Ps 118²² auf die Leiden des Messias geht auf Jesus selber zurück und ist seither nicht aus dem Schriftbeweise des alten Christentums über den Messias gewichen. Wenn unsere Stelle Jes 8¹⁴ und 28¹⁶ zusammenordnet, so ist der Verf. darin unmittelbar von Paulus Röm 9^{32f.} abhängig. Das beweist der griechische Wortlaut der Zitate in Röm und I Pt gegen LXX, das beweist weiter auch, daß HsJ 2²⁵ in der Nähe von Röm 9^{32f.} (nämlich 9²⁵) und in der Nähe von I Pt 2^{6.8} (nämlich 2¹⁰) wiederkehrt.

V. 6. Das Zitat wird mit der Formel eingeführt: *διότι περιέχει ἐν γραφῇ*. *διότι* vor dem Zitat kam schon 1²⁴ vor. Das ungewöhnliche *περιέχει* hat zur Änderung: *ἡ γραφή* (C und Min.) geführt. Das Wort muß intransitiv gesagt werden: denn es ist enthalten, es steht in (heiliger) Schrift; vgl. zu diesem Gebrauch von *περιέχει* auch Joseph., *Antert.* XI 7: *βούλομαι γενέσθαι πάντα καθὼς ἐν αὐτῇ* — scil. *ἐπιστολῇ* — *περιέχει* (Kühl). Zu übersetzen ist: denn es ist in der Schrift enthalten. Das Zitat selber wird mit deutlicher Beeinflussung durch Röm 9³³ gegen LXX (vgl. oben) gegeben. LXX *ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαίον ἔντιμον, εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων (+ ἐπ' αὐτῷ) σωθήσεται* (späterer Zusatz) *οὐ μὴ κατασκευασθῇ*. Der LXX-Text hat I Pt 2⁶ die Umstellung *ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαίον* in BC copt arm u. a. veranlaßt, auch läßt

B mit LXX ἐπ' αὐτῷ hinter πιστεύων weg. Für den Verf. ist der Eckstein, der auserlesene, herrliche, Christus, und die Verheißung: ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασυνθῇ, hat er sicher eschatologisch verstanden. Wer auf Christus hin, auf der Grundlage dieses Steines (ἐπὶ mit dem Dativ, nicht ἐπ' αὐτόν oder εἰς αὐτόν) glaubt, der wird beim letzten Gericht nicht beschämt und verwirrt als ein Verdammter dastehen, vgl. ganz ähnlich ἀσχύ- νεσθαι in I Joh 228: καὶ μὴ ἀσχυρθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.

V. 7 a zieht aus der Verheißung des Zitates noch die ausdrückliche Folgerung: ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν. Beachte das folgernde οὖν; das Verbindende ist τοῖς πιστεύουσιν (ὁ πιστεύων) und ἡ τιμὴ (οὐ μὴ κατασυνθῇ). Der Ausdruck ἡ τιμὴ ist nach dem eben Bemerkten auch wieder eschatologisch zu verstehen, vgl. diesen Gebrauch von τιμὴ schon oben in 17. Das Partizipium τοῖς πιστεύουσιν gibt nicht eine Bedingung an: wenn ihr gläubig seid, sondern den Grund: euch, da ihr ja gläubig seid.

Mit entgegengesetztem δέ wird weitergegangen. Die ἀπιστοῦντες (ἀπειθοῦσιν haben AKLP u. v. a. vgl. V. 8) sind die ungläubig bleibenden Juden und Heiden, beachte noch das Fehlen des Artikels: solchen, die ungläubig sind. Ihnen wird Christus, der ragende Eckstein, nicht ein Stein des Lebens und der Rettung, an dem sie sich aufbauen, sondern ein Stein, an den sie anstoßen, ein Felsen, über den sie straucheln. Um das Bild anschaulich zu machen, werden wir uns denken sollen, daß dieser Eckstein unten aus der Mauer hervorragt und so die Vorübergehenden zum Straucheln bringt. Das öfters an andern Stellen begegnende, für den messianischen Beweis wichtige Zitat von V. 7 stammt aus Ps 118²² λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας. (Nach LXX haben N^{*}C^{corr} KLP u. v. a. λίθον statt λίθος, was BN^cAC^{*} u. a. bieten). Das Zitat spricht von dem Steine, den die Bauleute verworfen haben. Unter dem Verwerfen ist nicht das gegenwärtige Nichtglauben, Spotten und Lästern der Feinde zu verstehen, sondern wie der Aorist beweist (gegen das Perf. in V. 4), die Verurteilung und Hinrichtung Jesu durch Juden und Römer. Dieser verworfene Baustein, ist von Gott erweckt und zum lebendigen Steine, zum Eckstein gemacht worden, an dem sich die Gemeinde aufbaut. Das gegenwärtige ungläubige Geschlecht kann ihm nichts mehr anhaben, denn er ist seiner Macht entrückt. Aber nun scheiden sich die Geister an ihm: während der gleiche Stein den einen zum Eckstein und Fundament wird, wird er den andern zum Fall und Verderben. εἰς κεφαλὴν γωνίας ist, wenn es nicht unmittelbar feindlichen Sinn hat, doch neutral zu nehmen; der Kopf der Ede, der Eckstein, kann eben auch zum Anstoß werden.

V. 8. Daß er das wird, bezeichnen nun die dem Zitate Ps 118²² noch beigegeführten Näherbestimmungen aus Jes 8¹⁴: καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου. Wie schon oben erwähnt, stimmt I Pt hier mit Röm 9³³ gegen LXX überein, die Jes 8¹⁴ haben: . . . καὶ οὐχ ὡς λίθον προσκόμματος συναντήσεσθε οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι, indeß hat Aqu. anstelle der letzten vier Worte: καὶ εἰς στερεὸν σκανδάλου. — Die Nominative λίθος und πέτρα sind in einigen Minuskeln in die Affektive λίθον und πέτραν

(dies zweite bietet auch **N**) geändert worden. — Die Genitivverbindungen *λίθος προσκόμματος* und *πέτρα σκανδάλου* übersehe man mit: Stein des Anstoßes = Stein, an den sie anstoßen, Felsen des Fallens = Felsen, über den sie fallen.

In V. 8b wird wieder eine Glosse zum Zitat gegeben, wie in 7a die Folgerung aus dem Zitate von V. 6 gezogen war. *προσκόπτουσιν* nimmt *προσκόμματος* und dem Sinne nach auch *σκανδάλου* wieder auf. *τῷ λόγῳ* gehört sicher zu *ἀπειθοῦντες* und nicht zu *προσκόπτουσιν*. Die Ungläubigen stoßen an Christus, dem Steine, und nicht am Worte an, und sie tun das, weil oder indem sie dem Worte nicht gehorchen. Der *λόγος* ist hier der gleiche wie 124f.: Das Gotteswort, die Verkündigung von Christus, *τὸ ἔημα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς*. Die Gläubigen hören auf das Wort hin, beweisen ihm Gehorsam (*ὑπακοή* 12. 14. 22), die Ungläubigen hören das Wort wohl auch, aber sie nehmen es nicht an, sie sind ihm „ungehorsam“, vgl. den ganz entsprechenden Gebrauch von *ἀπειθεῖν* noch 31, 417. Aber woher kommt es denn, daß sich so viele dem Evangelium verschließen, daß sie ihm ungehorsam sind, es vielleicht verspotten, daß sie Gottes Willen so offen widerstreben? Leidet dadurch nicht die Majestät Gottes? Auf diese Frage antwortet altchristliche Betrachtung hier wie anderswo prädestinarianisch. Die Geschichtstheorie von Röm 9 hat hier eingewirkt, wie schon die Berücksichtigung von Röm 9³³ durch den Verf. beweist. Nur freilich denkt der Verf. ganz und gar nicht daran, mit den ganz kurzen Worten eine dogmatische Theorie zu geben, und die schwere Frage nach dem Verhältnis von freiem Willen des Menschen und dem Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes liegt ihm hier gänzlich fern. Seine Frömmigkeit und die Frömmigkeit der Gemeinden verlangen die ganz nebenbei und im Anhang gegebene Erklärung, die hier vorgebracht wird. (Neuerdings hat J. R. Harris, *An Emendation to 1 Peter II*, 8, *Expositor ser. 7*, vol. 7, 155–163, vorgeschlagen, *ἐτέθησαν* in *ἐτέθη* zu ändern. *ἐτέθη* würde sich dann auf den Stein, Christus beziehen. Die prädestinarianisch klingende Fassung der Stelle wird damit aufgehoben, die Anspielung auf das ATliche Zitat: *ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών πλ.* wird deutlicher, auch soll nach Harris Barn 62: *ἐπεὶ ὡς λίθος ἰσχυρὸς ἐτέθη εἰς συντριβήν* die Konjektur stützen. Sie ist indessen von vornherein gänzlich unnötig für den, der die kurzen Worte in der oben angedeuteten Weise richtig auffaßt und einschätzt).

εἰς ὃ bezieht sich auf *προσκόπτουσιν* und die darin enthaltene Anschauung des *προσκόπτειν*. Denn dies ist der Hauptbegriff (B. Weiß, Kühn), hinter dem *ἀπειθοῦντες* zurücktritt, und das Relativum auf beides, auf *προσκόπτειν* und *ἀπειθοῦντες* zu beziehen (so u. a. Usteri), geht aus dem gleichen Grunde auch nicht an. *τιθέναι* vom göttlichen Ratschluß kommt öfters vor, und zu *τιθέναι εἰς* vgl. noch I Th 59.

In den vv. 9 und 10 kehrt sich der Blick des Verf. von den Ungläubigen weg und wiederum den Erwählten, dem Gottesvolke zu; und in jubelnder Stimmung legt er eine Reihe von Prädikaten auf sie, die meist aus dem AT. stammen und Aussagen über Israel, das geliebte und erwählte

Gottesvolk bringen. Nach der auch sonst im nachapostolischen Zeitalter (aber auch schon bei Paulus) vorkommenden Rede- und Anschauungsweise werden die Christen hier als das wahre Gottesvolk Israel bezeichnet, wie ja auch die heiligen gottgegebenen Bücher des Judentums als das rechtmäßige Eigentum der Christen beansprucht werden. Alle göttlichen Mahnungen der Schrift, alle hohen Aussagen, die in ihr dem Gottesvolke gegeben werden, alle trostreichen Verheißungen der Propheten gehen auf das neue Geschlecht der Christen. Vgl. unter den vielen Belegstellen, die aus den Schriften der nachapostolischen Zeit beigebracht werden können, nur die eine und andre sehr deutliche Aussage: I Clem 29, sicher aus wesentlich heidenchristlicher Gemeinde an wesentlich heidenchristliche geschrieben: . . . ἀγαπῶντες τὸν ἐπιεικῆ καὶ εὐσπλαγχνὸν πατέρα ἡμῶν, ὃς ἐκλογῆς μέρος ἡμᾶς ἐποίησεν ἐαντῶ. οὕτω γὰρ γέγραπται· ὅτε διεμέριζεν ὁ ὑψιστος ἔθνη, ὥς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὄρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ, σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραήλ. καὶ ἐν ἑτέρῳ τόπῳ λέγει· Ἰδοὺ, κύριος λαμβάνει ἐαντῶ ἔθνος ἐκ μέσου ἐθνῶν, ὥσπερ λαμβάνει ἄνθρωπος τὴν ἀπαρχὴν αὐτοῦ τῆς ἅλλω· καὶ ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ ἔθνους ἐκείνου ἅγια ἄγιον. I Clem 31₂ wird Abraham als ὁ πατὴρ ἡμῶν bezeichnet, wie auch Hbr 2₁₆ die Christen schlechthin als σπέρμα Ἀβραάμ erscheinen. Nach Barn 13₂ stellt Esau, der ältere, der seinem Bruder dienen soll, das Judenvolk dar, hingegen Jakob, der Gottgeliebte, die Christen. Und sehr deutlich und bündig sagt Justin (Dial 11): das wahre, pneumatistische israelitische Volk, das Volk von Judas und Jakob und Isaak und Abraham, der in der Vorhaut auf Grund des Glaubens von Gott ein Zeugnis erhielt und gesegnet und Vater vieler Völker genannt wurde, sind wir, die durch diesen gekreuzigten Christus Gott dargebracht wurden. Es ist unnötig, für unsern Zweck noch mehr Belegstellen anzuführen. Das heidenchristentum des nachapostolischen Zeitalters hat sich als das erwählte Israel gewußt, und wenn andre Daten des Briefes so deutlich für heidenchristlichen Charakter der Leser sprechen, so spricht die Häufung von Bezeichnungen jüdisch-theokratischer Klangfarbe, die V. 9f. vorliegt, ganz und gar nicht dagegen.

V. 9. ὑμεῖς mit dem danebenstehenden δέ hebt die Angeredeten stark heraus und stellt sie den Ungläubigen entgegen. Die Citate, die in V. 9 gebracht werden, sind aus verschiedenen Stellen des AT. zusammengesetzt. γένος ἐκλεκτόν, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγέλητε stammt aus Jes 43_{20f.}: ποτίσαι τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτόν, λαὸν μου ὃν περιεποιήσαμην τὰς ἀρετὰς μου διηγείσθαι, wozu noch für den zweiten Teil Jes 42₁₂ zu stellen ist: δώσουσιν τῷ θεῷ δόξαν, τὰς ἀρετὰς αὐτοῦ ἐν ταῖς νήσοις ἀναγγελοῦσιν. Für βασιλεῖον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον vgl. Ex 19₆ ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλεῖον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον. — Die Christen werden zuerst als γένος ἐκλεκτόν bezeichnet, eine im AT. öfters wiederkehrende Benennung, zu der außer der schon oben angeführten Stelle Jes 43₂₀ noch Dtn 7_{6ff.}; Jes 43₁₀, 44_{1. 2}, 45₄, 65_{9. 15} u. a. m. zu vergleichen sind. Die Christen, die Wiedergeborenen fühlen sich als ein γένος, eine Volksgemeinschaft, das τρίτον γένος nach Juden und Heiden. Die alten Volksver-

bände, aus denen sie hervorgegangen sind, haben für sie die Bedeutung verloren, und sie haben ein neues Bewußtsein von Zusammengehörigkeit, und zwar auch von sozusagen politischer Zusammengehörigkeit, bekommen. In seiner Apologie an Antoninus Pius schreibt Aristides an bekannter Stelle (Kap. 2): *φανερὸν γάρ ἐστιν ἡμῖν, ὃ βασιλεῦ, ὅτι τρία γένη εἰσιν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ· ὧν εἰσι οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνῆται καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί.* Vgl. zu der Vorstellung vom dritten Geschlecht und zu dem geschichtlichen und politischen Bewußtsein, das sich die Christen damit erworben haben: Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums I² 1906, S. 206 ff. (Die Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht). — Auch im Folgenden, in den Ausdrücken *ἔθνος* und *λαός*, schwingen diese politischen Gedanken von der neuen Nation mit. Zu *ἐκλεκτόν* vgl. schon 11 und überhaupt das Gefühl, das aus dem ganzen Briefe spricht: die Christen sind die Erwählten, das ausgesonderte Gottesvolk (gleich nachher wieder V. 11). — *ιεράτευμα* ist eigentlich das Priesteramt, dann konkret der Priesterstand. Die Christen werden hier so genannt mit Beziehung auf die Aussage in V. 5: sie bringen Gott die wahren, ihm wohlgefälligen Opfer dar, und sie werden sie ihm darbringen in der Endzeit, wo sie als Priester vor Gott wohnen werden. Die Gemeinde kennt noch kein vermittelndes Priestertum, darum wird die Aussage über alle gemacht. Das *ιεράτευμα* wird näher charakterisiert als *βασιλείον*. Damit ist nicht gesagt, daß sie dem Könige gehört, („Jehowah als ihrem König dienend“ B. Weiß, vgl. auch Kühn und v. Soden) — ein Gedanke, der gewöhnlich noch erweitert wird: weshalb sie auch an der Königslehre Gottes Anteil haben — sondern *βασιλείον*, königlich, soll von vornherein den Rang der Priesterschaft angeben, sie ist königlich, besteht aus Königen. Damit wird angespielt auf die Königsstellung, die die Gläubigen in der zukünftigen Welt haben sollen: sie sollen mit Gott und Christus zusammen herrschen. Das Bild stammt aus der Apokalypstik und gibt eine Anschauung wieder, die nach den Vorstellungen vom Weltreich geformt ist (Gunkel): der Großkönig tront als Oberster, unter ihm die Adligen und Krieger des herrschenden Volkes. Die am Leben gelassenen Heiden und Ungläubigen sind die dienenden Vasallenvölker (die übrigbleibenden Heiden vgl. 3. B. Apf 21^{24–26}, 22²). Daß diese Auslegung von *βασιλείον* neben *ιεράτευμα* die richtigere ist, beweist die Kombination von *ιερεῖς* und *βασιλεῖς* im eschatologischen Sinne an einigen Stellen der Apf: 5¹⁰ *ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς*, entsprechend 20⁶, vgl. dann noch 1⁶, 5¹⁰, 20⁴, 22⁵. — Zu *ἔθνος* Volk vgl. oben die zu *γένος* gemachten Bemerkungen, und *ἅγιον* bezeichnet dies Volk wieder als ein erwähltes, ausgesondertes und geweihtes. — *λαός*, das im nächsten Gliede folgt, bezeichnet die Christen als Volk im Sinne von Untertanen, wie sie dem Könige gegenüberstehen. Das beweist der Zusatz *εἰς περιποίησιν*, das beweist auch *οὐ λαός* und *λαὸς θεοῦ* in V. 10. *περιποίησις* ist eigentlich das Erwerben, dann aber auch konkret, die erworbene Sache, das Eigentum. Zu *εἰς περιποίησιν* ergänzt man am einfachsten *ὧν*, denn der Sinn muß sein: das Eigentumsvolk, das Volk, das bereits Eigentum Gottes ist, im Sinne von

περιποιησάμην in dem oben angeführten LXX-Zitate, Jes 43²¹. Die Christen sind Gottes Eigentumsvolk, er ist ihr König. Mit weiterem Zitate aus Jes 43²¹ wird fortgefahren. Im Sinne des Zitates wird man den Finalsatz wohl nur zu λαὸς εἰς περιποίησιν nehmen. Gott hat die Christen zu seinem Eigentum gemacht, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγέλλητε κτλ. Die ἀρεταί sind die Tugenden, die herrlichen Eigenschaften Gottes, die den Christen kund sind, weil ihnen sein Wesen offenbar ist, ja mehr noch, die sie an sich tragen, weil sie als Wiedergeborene seine Kinder sind. Von den herrlichen Eigenschaften Gottes legen die Christen Zeugnis ab, nicht nur durch ihr Verhalten, durch Güte, Bruderliebe, einen reinen Wandel (vgl. 2¹²), sondern auch durch Wortverkündigung: sie sprechen (ἐξαγγέλλειν = öffentlich verkünden, hinausrufen) zu den Heiden von dem Gotte, durch den sie berufen und wiedergeboren sind (vgl. dazu 3¹⁵ und als Beleg auch noch II Clem 13⁴: *ὅταν γὰρ ἀκούσωσιν παρ' ἡμῶν* (sc. τὰ εὐαγγέλιον), *ὅτι λέγει ὁ θεός· οὐ χάρις ὑμῖν, εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ἀλλὰ χάρις ὑμῖν, εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθρούς καὶ τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς· ταῦτα ὅταν ἀκούσωσιν, θαυμάζουσιν τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἀγαθότητος*). Der καλέσας ὑμᾶς ist natürlich Gott, vgl. schon oben 1¹⁵. Der Gegensatz σκοτός und φῶς ist in der religiösen Sprache und Vorstellung des Ostens sehr alt, und das Christentum hat ihn früh übernommen. Für die Ohren der Zeitgenossen, für die Welt des Hellenismus haben die Worte einen besonderen und ergreifenden Klang, und darum treten uns Bezeichnungen und Aussagen reichlich entgegen, wie die: φῶς und σκοτία, νῆος τοῦ φωτός und νῆος τοῦ σκοτίου, Gott ist Licht, er bewohnt das φῶς ἀπρόσβουτον, der λόγος ist das Licht, das in der Finsternis scheint, vgl. hier besonders die Terminologie des Joh.-Evangeliums. An unserer Stelle ist das σκοτός der frühere Zustand der Leser, die Finsternis der Unkenntnis und daraus folgend der Sünde. Das Licht, in das die Wiedergeborenen berufen sind, wird ausdrücklich bezeichnet als sein, Gottes Licht. Licht ist Gottes Lebens- und Wesenselement. Als Wiedergeborene, als Gotteskinder bekommen die Christen Anteil an dem Licht, sie treten in das Licht ein, Erkenntnis und das neue Leben sind die Folge. Die Näherbestimmung θαυμαστόν, vielleicht aus Ps 118²³ (118²² in V. 7 angeführt) herübergenommen, bezeichnet das göttliche Licht mit epitheton ornans als wunderbar, erstaunlich.

V. 10 schließt die Reihe der Aussagen über das neue Gottesvolk ab. Wieder steht, wie im vorangehenden Satzgliede, der frühere Zustand dem gegenwärtigen entgegen. Die Stelle ist Anspielung auf Hos 2²⁵: καὶ ἀπατήσω (ἐλεήσω AQ) τὴν Οὐκ ἠγαπημένην (ἠλημμένην AQ) καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ λαῷ μου· λαός μου εἰ σύ vgl. noch Hos 16. 8. 9, 23. Wie Paulus Röm 9²⁵ deutet auch der Verf. das Prophetenwort auf den früheren Zustand der angeredeten Heidenchristen, die Gottferne ihres Unglaubens, und auf ihre gegenwärtige Annahme durch Gott zu seinem Volke, zu den bei ihm mit Erbarmung Gesegneten. Sie waren einst, früher kein Volk, weil sie als Hellenen und Barbaren, Phrygier, Kelten, Skythen kein einheitliches Volk bildeten und jetzt erst zur Einheit des heiligen Gottesvolkes zusammengefaßt wurden. Auf geborene Glieder Israels, das doch früher das Gottesvolk war,

paßt der Ausdruck *οἱ ποτε οὐ λαός* ganz und gar nicht (vgl. Zahn). Das Perfektpartizipium *ἡλεημένοι* war durch das Zitat gegeben, es deutet hin auf den lang andauernden Zustand der Gottentfremdung des Heidentums; zu übersehen ist am Besten Plusquamperfektum: die einst kein Erbarmen erfahren hatten; hingegen bezeichnet das Aoristpartizipium den Übergang zur Annahme der Heiden: die jetzt aber Erbarmen fanden.

Zur Stimmung der jungen Heidenkirche, die im Schluß des Abschnittes hervorbricht, vgl. noch als schöne Parallele den Eingang von II Clem (etwa 12–31), wo auch der Gegensatz von einst und jetzt stark herausgestellt ist, insbesondere 13ff.: *τίνα οὖν ἡμεῖς αὐτῷ* (nämlich Jesu) *δώσομεν ἀντιμισθίαν ἢ τίνα καρπὸν ἄξιον οὗ ἡμῖν αὐτὸς ἔδωκεν; πόσα δὲ αὐτῷ ὀφείλομεν ὅσια; τὸ φῶς γὰρ ἡμῖν ἐχαρίσατο, ὡς πατὴρ υἱὸς ἡμᾶς προσηγόρευσεν, ἀπολλυμένους ἡμᾶς ἔσωσεν. ποῖον οὖν αἶνον αὐτῷ δώσομεν ἢ μισθὸν ἀντιμισθίας ὧν ἐλάβομεν; πηροὶ ὄντες τῇ διανοίᾳ, προσκυνοῦντες λίθους καὶ ξύλα καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ χαλκόν, ἔργα ἀνθρώπων· καὶ ὁ βίος ἡμῶν ὅλος ἄλλο οὐδὲν ἦν εἰ μὴ θάνατος. ἀμαύρωσιν οὖν περικείμενοι καὶ τοιαύτης ἀχλὺς γέμοντες ἐν τῇ ὁράσει, ἀνεβλέψαμεν ἀποθήμενοι ἐκείνῳ ὃ περικείμεθα νέφος τῇ αὐτοῦ θελήσει. ἠλέησεν γὰρ ἡμᾶς καὶ σπλαγχνισθεὶς ἔσωσεν, θεασάμενος ἐν ἡμῖν πολλὴν πλάνην καὶ ἀπώλειαν καὶ μηδεμίαν ἐλπίδα ἔχοντας σωτηρίας, εἰ μὴ τὴν παρ' αὐτοῦ. ἐκάλεσεν γὰρ ἡμᾶς οὐκ ὄντας καὶ ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς.*

B. Zweiter Hauptteil 2, 11–4, 6.

Besondere und ins Einzelne gehende Mahnungen an die Christen mit steter Rücksichtnahme auf die Heiden und die Stellung zu ihnen.

Auch dieser Teil gliedert sich in Unterteile. 211f. bildet den Übergang vom Voranstehenden her. Die Hauptmasse der Ausführungen, die zunächst folgen, 213–312, bildet eine Haustafel, die 218–37 gegeben wird. Diese Tafel, die der Reihe nach einzelne Stände und Gruppen innerhalb der Gemeinde anredet, wird vorn und rückwärts von je einer Gruppe von Mahnungen eingefasst, die der ganzen Gemeinde gelten, nämlich 213–17, wo die rechte Stellung zur Obrigkeit eingeschärft wird, und 38–42, wo von Eintracht, Friedfertigkeit und Sanftmut gesprochen wird, die aber nicht nur innerhalb der Gemeinde geübt werden sollen, sondern die — hier gehen die Mahnungen langsam und unmerklich zum Folgenden über — auch dem rauhen, feindseligen und gewalttätigen Verhalten der Heiden gegenüber nicht vergessen werden sollen. 313 setzt der zweite Unterteil ein, der bis 46 reicht: es sind Ermahnungen und Betrachtungen, die wieder allen in der Gemeinde gelten, und die von Leiden, von Schmähungen und Verfolgungen handeln, die die Christen treffen werden und, das ist deutlich, auch schon getroffen haben; der Hinweis auf das Beispiel Christi, der stumm und geduldig alles Unrecht gelitten hat, nimmt einen breiten Raum in der Paränese ein.

Die mannigfachen und zum Teil recht verschiedenartigen Ermahnungen des Briefes werden dadurch zu einer Einheit zusammengehalten, daß fortwährend auf die heidnische Umgebung gesehen wird, in der die Christen leben, die

sich zum Teil sogar sehr eng in ihr persönliches Leben hereindrängt, christliche Frauen und Männer haben heidnische Ehegatten. Und im Ganzen, diese Erkenntnis zieht sich durch fast alle Ausführungen des Teiles hindurch, ist die Umgebung, in der die Christen stehen, ihnen hart und feindlich gesinnt, wie die Auslegung noch genauer zeigen wird. Mit den Ausführungen 311 bis 46 sind wir beim Kernstück des Briefes angelangt, nicht nur nach der Stellung des Stückes, sondern auch nach seiner Bedeutung. Denn so viel in dem Schreiben auch allgemein erbaulich und paränetischer Art ist, eine Tatsache kommt doch immer wieder zur Besprechung und bildet, in mancherlei Variationen durchgeführt, das große Thema des Briefes, und das ist dies, daß die Christen bedrängt und verfolgt sind (vgl. darüber noch die Einleitung § 4, S. 20 ff.). Die Christen der Gemeinden, die in I Pt angeredet werden, leiden und müssen deswegen getröstet, auch aufgeklärt werden. Dabei wird aus den Ausführungen des Verf. weiterhin klar, daß es nicht die Regierung ist, die von oben her die verdächtigen Christen faßt und zur Verantwortung zieht, sondern daß die Bevölkerung der Städte, in denen die Christen wohnen, ihnen außerordentlich auffällig ist. Das ist die Lage der Christen, die für die Ausführungen des ganzen Teiles stets im Auge behalten werden muß. Und es sind aus den Jahrzehnten vor und nach der Abfassung des Briefes reichlich Zeugnisse vorhanden, die die gleiche Tatsache beweisen. Von heidnischen Schriftstellern stellt sich als erster Tacitus ein: quos per flagitia inuisos uulgi Christianos adpellabat und . . . quamquam aduersus sontes et nouissima exempla meritos (Ann. XV 44, vgl. auch noch andre Ausdrücke in dem gleichen Kap.). Der Pliniusbrief läßt deutlich erkennen, wie gereizt die Stimmung der heidnischen Bevölkerung gegen die Christen war, denn aus den Kreisen der Provinzialen selber gingen die Anklagen hervor, auf Grund deren der Statthalter das erste und das zweite Mal gegen die Christen einschritt. Sehr deutlich ist auch das Reskript Hadrians an Minucius Fundanus, das bei Justin Apol. I 68 erhalten ist, vgl. dort: itaque si euidenter prouinciales huic petitioni suae adesse ualent aduersus Christianos, ut pro tribunali eos in aliquo arguant, hoc eis exequi non prohibeo: precibus autem in hoc solis et acclamationibus uti eis non permitto. Und zu den heidnischen Quellen treten die Aussagen christlichen Ursprungs, vgl. 3. B. Joh 15^{18f.}, 17¹⁴; I Joh 31. 13; II Tim 3¹²; Ign. Eph. 10²: πρὸς τὰς ὁργὰς αὐτῶν ὑμεῖς πραεῖς, πρὸς τὰς μεγαλοφημοσύνας αὐτῶν ὑμεῖς ταπεινώφρονες, πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς τὰς προσευχάς, πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν ὑμεῖς ἐδραῖοι τῇ πίστει, πρὸς τὸ ἄγριον αὐτῶν ὑμεῖς ἡμεροί. Und in die Reihe dieser Zeugnisse, die uns ohnehin meist auf den Boden der asiatischen Provinzen weisen, tritt auch I Pt.

Was die Beweggründe des Hasses und die Art betrifft, wie er sich äußerte, so mögen folgende Hinweise das Verständnis unseres Abschnittes und damit des ganzen Briefes erleichtern. Sicher war es von Anfang an in den Augen vieler Heiden dem Christentum nachteilig, daß es in enger Verbindung mit dem Judentum austrat. Das Judentum war, trotz der warmen Sympathie, die ihm gewisse Kreise entgegenbrachten, im Ganzen verachtet, beargwöhnt und gehaßt. Und auch als die Scheidung zwischen Christentum und Judentum offen vollzogen war — und sie ist ziemlich früh erfolgt — blieb der Mafel fremder, orientalisches-barbarischer Herkunft am Christentum haften.

Andres kam hinzu: die Christen lehnten viel von dem ab, was den Heiden teuer und lieb war, die Götter und den Kult, den sie von ihren Vätern übernommen hatten. Das Urteil der Christen über die Heiden war hart, und es mußte notwendig auf heidnischer Seite entsprechende Anschauungen und Äußerungen hervorgerufen. Die Zukunftshoffnungen der Christen, die Sehnsucht nach dem Ende und dem Feuergericht über die Heiden, erschienen besten Falles als ungeheuerlicher Aberglauben, im schlimmeren als Haß gegen das Menschengeschlecht. Durch das Anschwellen der christlichen Propaganda wurden mancherlei Interessen, auch wirtschaftlicher Art verletzt. Weiter nährte das feste Zusammenhalten der Christen nach innen, ihr Abschluß nach außen hin den heidnischen Argwohn. So war genug Veranlassung für die heidnischen Mengen vorhanden, den Christen zu mißtrauen. Und aus der allgemeinen Stimmung des Hasses sind dann die besonderen Vorwürfe zu erklären, die sehr bald von der öffentlichen Meinung gegen die Christen erhoben wurden, und die schwere sittliche Anklagen gegen die Christen bedeuteten. Unter diesen Vorwürfen erscheint einmal die Anklage auf Zauberei (*maleficium*). Die Christen rühmten sich selber göttlicher Kraftausrüstung, Beispiele von Heilungen, von andern Wundern, von Prophetieen wurden von ihnen selber und über sie erzählt. Leicht mußten sie den Heiden als im Besitz geheimer, von den finsternen Dämonen verliehener Zaubervereisheit erscheinen. Ihr eigenes Urteil, daß hinter den andern Religionen der Teufel und die Dämonen stäken, fiel auf sie selber zurück. Andre Vorwürfe der Heiden entstanden aus falscher gehässiger Deutung, die einzelnen Bräuchen der Christen gegeben wurden. Die Christen feierten gemeinsame Mahlzeiten, die nur im vollständig geschlossenen Kreise der Eingeweihten genossen wurden. Die heidnische Volksmeinung behauptete, das seien thyrseische Mahlzeiten, und es werde bei ihnen Menschenfleisch und in Menschenblut getauchtes Brot gegeben. Dieser Vorwurf ist deutlich schon im Christenprozeß des Plinius in Bithynien vorausgesetzt (. . . *ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium*), er kehrt im Brief der Lugdunenser und bei den Apologeten wieder, vgl. Euseb. KG. V 114, 52, Justin, Apol. I 267, II 12, Dial. 10, Athenagoras Suppl. 3, Theophilus ad Autol. III 4, Minucius Felix Octav. 95f., 282, 30f., Tertull. Apol. 8; 39, ad nation. I 7. Zu seiner Erklärung muß man sich daran erinnern, daß ähnliche Anklage gegen die Juden erhoben wurde (Joseph. c. Apion. II 8), und daß „Blut“ und „Fleisch“ in der Abendmahlsliturgie vorkamen. Eine andre Anklage, die wohl auch sehr alt ist und mit der der thyrseischen Mahlzeiten verbunden erscheint, ist die auf ödipodeische Vermischungen. Es wurde den Christen nachgesagt, daß bei ihren geschlossenen Zusammenkünften und zwar wieder bei den geheimnisvollen Mahlzeiten die größten geschlechtlichen Ausschweifungen, planlose wilde Paarung der Teilnehmer ohne Rücksicht auf Blutschande vorkämen, vgl. die eben angeführten Stellen und noch Justin Apol. I 29. Gewisse Beobachtungen an den Sitten und der Redeweise der Christen, der Bruderkuß, die Selbstbezeichnung als Brüder und Schwestern, das Agnoscantentum können den Untergrund für die schmutzige Anklage abgegeben haben. Aber auch hier werden wir uns erinnern müssen, daß die *communis opinio* den Juden Ähnliches zutraute, vgl. das *inter se nihil illicitum* bei Tacit. Hist. V 5.

So war es in jeder Hinsicht eine feindliche und harte Welt, in der die Christen leben mußten. Grade in den unteren Volksschichten, in denen sie selber standen, trafen sie auf fanatischen Haß, der ihnen auch die greulichsten Schandtaten zutraute, und auch bei den Gebildeten fanden sie im besten Falle Spott und Hohn. Wenn wir schon mehrfach auch in unserm Briefe dem Bewußtsein der Christen begegneten, Beisassen und Fremde zu sein, vgl. gleich wieder 211, so erklären sich diese Bezeichnungen unter anderem auch durch die Stellung der Christen innerhalb der sie umgebenden Welt, und grade die asiatischen Provinzen waren für die Christen ein heißer Boden. Die Feindschaft der Stadtbevölkerungen zeigte sich nicht in blutigen Verfolgungen: wir werden sehen, daß grade unser Verf. noch ein gutes Zutrauen zu den Behörden des Staates hat, die die Strafen, als schwerste Verbannung und Hinrichtung, zu verhängen hatten. Aber im alltäglichen Leben, in der Familie, im Beruf, in ihrer gesellschaftlichen Stellung, hatten die Christen durch Argwohn und Haß, schlechte Behandlung und Bonfott,

Beschimpfung, Spott und Lästerung die Feindschaft der Mitwelt zu ertragen. Zu der ganzen hier in Frage kommenden Gruppe von Beobachtungen und Erscheinungen vgl. für das nachapostolische Zeitalter noch Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, 1905, S. 83–147: Staat, Gesellschaft und die Christen.

211f. Übergang und Thema.

V. 11. Eine Anrede, ἀγαπητοί, eröffnet den neuen Teil. Der Verf. zeigt damit an, daß er bewußt zu neuen Mahnungen und Betrachtungen übergeht. Auch das παρακαλῶ, die erste Person der Einzahl, die hier zum ersten Male begegnet, weist in Inhalt und Form auf die gleiche Beobachtung hin. Die Konstruktion im Folgenden ist nicht ganz gewöhnlich; wir würden ein ὑμᾶς hinter παρακαλῶ erwarten. Eine größere Anzahl von Textzeugen hat es auch in den Satz hineingebracht, einige wenige hinter παρακαλῶ, andere hinter oder vor ἀπέχεσθαι; ACL und andere Griechen, auch syr, copt, aeth lesen ἀπέχεσθε statt ἀπέχεσθαι. Die von den Hrsg. mit Recht festgehaltene Lesart ohne ὑμᾶς und mit dem Inf. ἀπέχεσθαι wird von B⁸K und vielen anderen, auch der vulg geboten. — ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ist nicht mit παρακαλῶ zu verbinden, denn dann müßte unbedingt ὑμᾶς davor erwartet werden, sondern es gehört zu ἀπέχεσθαι: ich ermahne, ihr möchtet euch als Beisassen und Fremde enthalten . . . zu der Zusammenstellung παροίκους καὶ παρεπιδήμους vgl. Gen 23₄; Ps 39₁₃, zur Sache das zu 1₁ Bemerkte, wo auch die Parallelbelege zu πάροικοι, παροικεῖν und παρεπίδημοι aufgeführt sind und der Unterschied der Wortbedeutung von πάροικος und παρεπίδημος angegeben ist. ὡς führt hier wie schon öfters vorher und wieder nachher den Grund an: da ihr Beisassen und Fremde seid, sollt ihr euch enthalten. Die Christen sind Fremde in der Welt — das Bewußtsein des neuen Geschlechtes, des erwählten Gottesvolkes hält aus dem Vorhergehenden an — darum sollen sie sich der Lüfte der Welt enthalten. τῶν κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν (vgl. Tit 2₁₂) wird aber nicht gesagt, sondern obwohl in der Begründung der Gegensatz: Gottesvolk und Welt vor-schwebt, wird im Folgenden ein anderer und doch verwandter Gegensatz ins Auge gefaßt: die Begierden, deren sich der Christ enthalten soll, sind nicht etwas Fremdes, nur von außen her an ihn Herantretendes, sondern sie steigen in ihm selber auf. Die σάρξ hat noch Gewalt auch über ihn, weil er in diesem Leben, selbst noch als Wiedergeborener, in der Welt steht. Daß der Wiedergeborene, das ἀργυρένητον βρέφος, nicht sündigt, nicht sündigen kann, war angesichts der Wirklichkeit nicht aufrecht zu halten. An jeden Menschen tritt Versuchung heran. Ob sie von außen her, aus der Welt an ihn kommt, wird hier nicht gesagt, sie findet aber auf jeden Fall an dem einen Wesenselement des Menschen, der σάρξ, eine starke Stütze ja sie kommt durch die σάρξ erst an den Menschen, an seine Seele, wirklich heran und wird zur Gefahr für sie. In den Bezeichnungen σαρκικά und ψυχή ist dichotomische Einteilung des Menschen angedeutet (also anders als Paulus). Der Mensch besteht aus σάρξ und ψυχή. Die σάρξ ist nicht das schwache, hinfällige, dem Tode verfallene Element an ihm (vgl. dazu den Gebrauch im Zitate 1₂₄, dann 3₁₈, 4_{1f.}), sondern sie ist die große Substanz, aus der der natürliche Mensch und überhaupt das natürliche Dasein besteht, die unfähig ist, das Gute zu tun, die sündig und voller Begierden und

dem Tode verfallen ist. Über die *σάρξ* herrscht nämlich die Sünde und ist aufs Engste mit ihr verknüpft. Bei Paulus hat die *σάρξ* eigene *ἡποστασις*, ist eine persönliche Macht mit eigenem Bewußtsein, wie die *ἁμαρτία* und der *θάνατος*. Die Andeutung in I Pt ist zu dürftig, als daß wir sagen könnten, der Verf. habe in diesem Punkte die gleichen Anschauungen wie Paulus, aber bei der Entgegensetzung *σάρξ* : *ψυχή*, bei dem Terminus *σαρκικά ἐπιθυμία* muß man annehmen, daß sich seine Anschauungen im Ganzen auf der gleichen Linie wie die des Paulus bewegen müssen, wo er dazu noch als Mann der nachapostolischen Zeit unter dem Einfluß der paulinischen Theologie steht und die Briefe des Paulus kennt. Vgl. über die Terminologie des Hellenismus Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, 143 ff. Der *σάρξ* im Menschen, durch die er dauernd, auch als Wiedergeborener mit der Sünde in Fühlung bleibt, steht die *ψυχή* gegenüber, der Teil an ihm, der gerettet werden und zur *κληρονομία* und *ζωή* eingehen soll, also „die unsterbliche Seele“, der geistige und göttliche Teil im Menschen nach alter, fester griechischer Anschauung und Bezeichnung. Von *νοῦς* oder *πνεῦμα* (Paulus) redet der Verfasser hier nicht. Die *σαρκικά ἐπιθυμία*, die mit dem Fleische zusammenhängenden, aus natürlichen Trieben stammenden Begierden liegen zu Felde, kämpfen (*στρατεύονται*) wider die Seele. Immer wieder will die *σάρξ*, diese unheimliche Macht, die Seele in ihre Gewalt und damit in die Gewalt von Sünde und Tod bekommen. Unter den *ἐπιθυμία* ist nicht nur an sinnliche Begierden, sondern an eine viel weitere Reihe zu denken: Haß, Neid, Zorn, Habsucht, Selbstsucht, Geiz, Schwelgerei, Üppigkeit und vieles andre sind „fleischliche Begierden“. *αἵτινες* ist nicht das einfache Relativum, sondern es begründet: die ja.

V. 12. Das Thema wird angekündigt, das, im Folgenden festgehalten, durch den ganzen Teil geht (vgl. schon oben S. 98 f.). Der Wandel der Christen soll sich durch die Rücksicht auf die umgebende Menge der Heiden bestimmen, deren Argwohn und Feindschaft die Christen zu spüren haben. Damit wird ein anderer Beweggrund als im vorhergehenden V. angegeben: die Erwählten sollen sich von allem Häßlichen enthalten, nicht um der eigenen Seele willen, nicht weil sie als Bürger eines andern Reiches in der bösen Welt wohnen, sondern weil sie den Heiden keinen Anlaß zur Lästerung geben sollen, weil sie die üblen Nachreden, die gegen sie umgehen, entkräften sollen, und weil sie durch den Eindruck, den ihr Wandel macht, der Gemeinde neue Glieder zuführen sollen. Also die kirchliche Ehre, wenn man so sagen will, die Ehre der Gemeinde gilt es, dann die Rücksicht auf die Mission und das eigene gute Gewissen den Hassern gegenüber.

Die Konstruktion, das Partizipium *ἔχοντες*, ist anatholuthisch, vgl. eine ganz ähnliche Konstruktion Eph 42. Der Satz wird durch den Nominativ seiner Bedeutung entsprechend selbständiger. *τὴν ἀναστροφὴν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλὴν* wird darum am Besten in der Übersetzung als neuer, selbstständiger Satz wiedergegeben: führt euren Wandel unter den Heiden schön, würdig. Die *ἔθνη* sind hier natürlich die Heiden im Gegensatz zu den Gläubigen, ohne Rücksicht darauf, daß diese selbst einst zu den *ἔθνη* im Gegensatz

zu den Juden gehört haben. Daß die Heidenchristen selber auch gelegentlich als ἔθνη bezeichnet werden, ist richtig, vgl. z. B. Röm 15²⁷, 16⁴; Eph 3⁶ u. a. Aber andere Stellen reden ganz deutlich zu Heidenchristen von den ἔθνη als den Ungläubigen im Gegensatz zu den Gläubigen, vgl. I Kor 5¹, 12²; I Th 4⁵; I Clem 55¹; Ign. Trall. 8² (in ganz ähnlichem Zusammenhange wie I Pt 212) u. a. m. Die Behauptung Kühls und anderer, ἔθνη sei der Gegensatz nicht gegen Christen, sondern gegen das jüdische Volk, ist also unhaltbar, und an unserer Stelle sind, wie überall im Briefe, heidenchristliche Leser angeredet.

Im Finalsätze ist ἐν ᾧ aufzulösen mit ἐν τούτῳ ἐν ᾧ. Zum Sachlichen von ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν vgl. den oben gegebenen Exkurs. Finstere Vorwürfe auf Haß gegen die Menschen, auf Aufruhrgelüste, auf Zauberei, auf Menschenmord und Blutschande gehen unter den Heiden über die Christen um, so werden sie als Missetäter verlästert. Der Ausdruck κακοποιοί ist ganz allgemein, es sind keineswegs bloß Staatsverbrecher darunter verstanden, immerhin sind es aber Missetäter, Verbrecher, die das Gericht und die Behörde strafen sollte, vgl. 215, 415; Joh 18³⁰, auch Prov 12⁴, 24¹⁹.

ἐκ τῶν καλῶν ἔργων kann entweder mit δοξάσωσιν (B. Weiß, Kühl, v. Soden u. a.) oder mit ἐποπτεύοντες (Usteri, vgl. auch Gunkel) verbunden werden. So sicher die zweite Verbindung einen guten Sinn gibt, so ist doch aus sprachlichen Gründen die erste vorzuziehen, ἐποπτεύειν würde den Affusativ verlangen. ἐποπτεύοντες ist demnach als absolutes Partizipium anzusehen und ἐκ τῶν καλῶν ἔργων nimmt (ἐν τούτῳ) ἐν ᾧ wieder auf. Wegen ihrer guten Werke werden, nach ihrem eigenen Bewußtsein, die Christen verlästert: ihre Lebenshaltung, die so ganz anders ist als die der Heiden, ruft den Argwohn wach, als stäßen dahinter Heuchelei, unsittliches Treiben und allerlei böse Schandtaten. In diesem Urteil soll der fleckenlose Wandel der Christen im hellen Tageslichte Wandel schaffen. ἐποπτεύειν bedeutet anschauen, betrachten, beobachten, vgl. gleich nachher 32, und das Partizipium ist am Besten mit wenn aufzulösen. Dem Sinne nach gehört zu ἐποπτεύοντες als Objekt ein τὰ καλὰ ἔργα.

Auf Grund der besseren Einsicht, die sie durch näheres Zusehen gewonnen haben, werden die Heiden Gott preisen, vgl. zu dem Gedanken schon D. 9 und dann die enge Parallele Mt 5¹⁶: an der Güte seines Volkes wird die Güte und Herrlichkeit Gottes erkannt. Und zwar soll das geschehen ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς, am Tage der Heimsuchung. Zum Ausdruck vgl. Jes 10³: καὶ τί ποιήσουσιν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐπισκοπῆς. Man denkt bei dem Tage der Heimsuchung zunächst unwillkürlich an den Tag des Gerichts (so v. Soden, Bigg), an dem die Unschuld der Christen vor allen Menschen offenbar werden soll und die Heiden dann zu dieser Anerkennung und zum Preise Gottes gezwungen sind. Aber ἡμέρα ἐπισκοπῆς braucht nicht eschatologisch und braucht nicht sensu malo gefaßt zu werden, der Gedankenzusammenhang, dann auch das Präsenzpartizipium weisen in einen andern Zusammenhang: der Tag der Heimsuchung ist der Tag, wo Gott die Heiden mit seiner Gnade heimsucht (vgl. ἐπισκοπή Ef 19⁴⁴; Job 10¹², 29⁴ und ἐπισκέπτεσθαι Ef 1⁶⁸. 78, 716; Apg 15¹⁴) und ihnen die Augen öffnet, ihnen Gelegenheit zur Buße und Befehrerung gibt (so

B. Weiß, Kühl, Usteri, Windisch; die Lesart *ἐποπιεύσαντες*, die AKLP und viele andre haben, würde den Gedanken an das letzte Gericht näher legen). Abzuweisen ist wohl auch die versuchte Deutung von *ἡμ. ἐπισκ.* auf Tag und Termin der Gerichtsverhandlung (P. Schmidt ZwT 50, S. 45).

213 — 17 Mahnungen über die Stellung der Christen zu Staat und Obrigkeit.

Wir haben oben schon die Stellung der Christen innerhalb der heidnischen Bevölkerung kennen gelernt. Haß, Argwohn und sehr böse Anklagen über die Christen herrschten bei den Heiden, und ungestüm verlangten sie von der Obrigkeit, von den römischen Beamten die Bestrafung der Christen als *κακοποιοί*. Nun verhängte der Staat schon zur Zeit Neros in Rom, dann wieder unter Domitian in Asien und Rom, später wieder unter Trajan — aber diese Zeit liegt hinter unserm Briefe — Verurtheile, Verurtheilungen und Hinrichtungen gegen die Christen. (Über die Prozeßformen und die *coercitio* vgl. Knopf, Nachapostolisches Zeitalter S. 85 ff.) Die Frage, wie der Staat zu beurteilen sei, dessen Vertreter, dessen Kaiser selber die Christen verurtheilten, mußte sich den Gemeinden aufdrängen, und ihre Führer mußten eine Antwort darauf geben. Diese Antwort fiel doppelt aus: in der einen Linie der Beurteilung wird, auch nach der neronischen Verfolgung, an der Wertung des Staates festgehalten, die Paulus Röm 131ff. noch vor der neronischen Verfolgung formuliert hatte: es gibt keine Obrigkeit, die nicht von Gott wäre; wo sie ist, ist sie von Gott geordnet. Dieser Beurteilung, nach der Gott den Kaiser in Rom gesetzt und ihm die Macht gegeben hat, steht eine ganz andre deutlich entgegen, nach der der römische Staat eine Organisation teuflischer Kräfte ist und die Macht des Kaisers als vom Satan gegeben angesehen wird. Die Apok. vertritt am reinsten diese schroffe Verurteilung des Staates; Psal, Act, das Gemeindegebet am Schluß von I Clem und am deutlichsten I Pt bezeugen das Fortwirken der paulinischen Anschauung. Dabei ist I Pt auch unmittelbar und schriftstellerisch von Paulus abhängig. Der Verf. fordert schlechthin Gehorsam gegen alle menschliche Ordnung, und zwar um Gottes willen, der die menschliche Ordnung gesetzt hat. Unter den menschlichen Ordnungen wird an erster Stelle der Staat genannt, der Kaiser und seine Beamten. Zweck des Staates ist es, das Recht zu schützen, dem Unrecht zu wehren. Die Statthalter werden vom Kaiser in die Provinzen geschickt, um die Bösen zu strafen, die Guten zu belohnen. Man muß Gott fürchten und den Kaiser ehren, das eine fordert das andre, und wer Gott fürchtet, wird auch den von ihm gesetzten Kaiser ehren (213f. 17). Ganz im Sinne dieser Forderung spricht der Verf. weiter das gute Zutrauen aus, daß die kaiserlichen Beamten den Christen gegenüber immer Recht und Gerechtigkeit ausüben werden. Dann wird es auch nicht ausbleiben, daß die Untersuchungen und Prozesse, in die die Christen durch die ungestümen Anklagen der Stadtbevölkerung verwickelt werden und die die Obrigkeit zu führen hat, zur Rechtfertigung und damit zur Ehre der Beklagten ausgehen. Törichte und unverständige Leute treten mit Verleumdungen gegen die Christen auf, aber die weisen und gerechten Beamten werden bald den Sachverhalt durchschauen, die Wahrheit erkennen, die Klagen abweisen, und so wird jenen unverständigen Leuten der Mund gestopft werden (315f.). Nun kann der Verf. aber doch nicht die Tatsache übersehen, daß die Christen von der Staatsgewalt eingezogen und schon öfters verurtheilt worden sind. Auch wenn ihnen keine *κακοποία*, weder Mord noch Blutschande noch revolutionäre Umtriebe oder sonst ein Verbrechen nachgewiesen wurde — und die römischen Beamten müssen die Grundlosigkeit jener Volksanklagen bald genug eingesehen haben — so blieb doch ihre Weigerung, den einheimischen Göttern oder den Göttern des Staates oder dem Standbild des Kaisers zu opfern (*sacrilegium* und *laesa majestas*), stets eine genügende Veranlassung zur Verurteilung. War die Obrigkeit auch dann, wenn sie mit solcher Begründung die Christen verurtheilte, als von Gott gesetzt anzusehen? In dieser Frage, auf die der Apokalypstiker eine so entschlossene Antwort weiß, kann I Pt von seiner Voraussetzung aus nicht genügend Rede

stehen. Er begnügt sich einfach damit, die Christen anzuweisen, in diesem Falle geduldig zu leiden. Leiden ist zuträglich; Christus hat auch gelitten; wer leidet, sündigt nicht mehr; das Gericht fängt beim Hause Gottes, den Christen, an, wie wird erst das Ende jener sein, die dem Evangelium Gottes ungehorsam sind (314. 17f., 41. 12—19)? So löst also I Pt nicht das Problem, wie denn der Staat, dessen Beamten die Hüter des Rechts sind, Christen verurteilen könne, er verschiebt es nur etwas: spricht die Obrigkeit den vorgeführten Christen frei, so tut sie, was sie muß und soll, und beweist damit, daß sie die Hüterin der Ordnung ist; verurteilt sie ihn, dann muß der betreffende Christ eben leiden, weil es Gott so gewollt hat. Der Brief vermeidet aber, obwohl er ein für den innern Gebrauch der Gemeinde bestimmtes Schriftstück ist, die ausdrückliche Verwerfung der Staatsgewalt als einer satanischen Einrichtung. Und doch verrät an einer Stelle ein einziges Wort, daß die Stimmung des glühenden Hasses gegen den Staat, wie sie wuchtig und geschlossen, ein gemehtes Erbe des Judentums, in der Apok. hervortritt, dem Briefschreiber und seinen Kreisen nicht ganz fremd ist. Der Brief ist laut der Unterschrift aus Babylon geschrieben, Babylon ist aber sichere Rom (vgl. dazu die Bemerkungen zu 513). Diese Bezeichnung für die Welthauptstadt hat freilich der Verf. nicht übernommen, sondern der esoterischen christlichen Gemeindep Sprache entnommen. Aber er schließt sich damit doch einem weit verbreiteten Urteil an, das die Christen, jüdischem Vorgange folgend, über die diva Roma fällten: Rom ist Babel, und die furchtbaren Drohungen, die das A.T. über Babel ausspricht, sollen an Rom in Erfüllung gehen.

Als Parallelen zu der in I Pt hervortretenden loyalen Haltung dem Staate gegenüber vgl. in den schon oben angeführten Schriftstücken die günstige Beurteilung des Staates und seiner Beamten Apg 1812ff., 2127ff., 2329, 2518f. 25, 2631f.; dann Tit 31, weiter das Gebet für den Kaiser und die Regierung I Tim 21f.; I Clem 604—612, auch Polyz. an die Phl 123; dann die Antwort Polyzkarpus an den Prokonsul, Mart. Polyz. 102.

Wenn man die Frage nach der richtigen Einschätzung der loyalen Haltung der Christen aufwirft, die aus I Pt und den andern Stellen spricht, so ist sicher, daß ein guter Teil dieser Haltung durch offizielle Apologetik veranlaßt ist. Andre Gefühle und Überlegungen werden zurückgedrängt, weil der Blick nach außen, auf die heidnischen Kreise, und nach oben, auf die Regierung, gerichtet ist. Den Vorwurf, Umstürzler und Feinde der staatlichen Ordnung zu sein, beantworten die Christen damit, daß sie für den Kaiser und die Regierung beten. Im Hintergrunde mag bei dieser loyalen Haltung der Wunsch geschwebt haben, religio licita, wie das Judentum, zu werden, und, wenn nicht ausdrücklich — so doch stillschweigend, stete Duldung zu erlangen. Und auch wo dies nicht als Ziel vorschwebte, da waren die leitenden und verantwortlichen Männer innerhalb der christlichen Gemeinschaft doch klug genug, um einzusehen, daß staatsfreundliche Haltung, auch wenn sie nicht aus der entsprechenden Gesinnung hervorging, das beste Mittel war, sich dem Staate gegenüber zu decken, daß trotziger Fanatismus die starke Hand des Staates zum Zermalmen der noch schwachen Gemeinschaft herausfordern mußte. Und Verfolgungszeit war immer eine schwere Zeit für die Gemeinde. — Aber andererseits darf das loyale Verhalten der Christen nicht unterschätzt werden, indem es nur aus berechnender Klugheit hergeleitet wird. Es hat doch vielen Christen nicht an der Einsicht und Wahrhaftigkeit gefehlt, die es ihnen möglich machte, die Fülle von Wohltaten, von Ruhe, Ordnung und Sicherheit an Leib, Leben und Eigentum, zu Lande und zu Wasser zu ermessen, die die römische Verwaltung über die Provinzen brachte. Ein ruhiger und nüchtern urteilender Mann, wie es grade der Verf. von I Pt ist, konnte unmöglich in engem Fanatismus den großen Segen des römischen Staates und zwar grade für die Christen verkennen. Wenn es nach der Stimmung der Provinzialen gegangen wäre, so hätten die Christen noch unvergleichlich Schwereres erlebt, als ihnen tatsächlich widerfuhr. Im allgemeinen schützte sie der Arm des Staates und hielt den Fanatismus der heidnischen Volksmenge zurück.

V. 13. *ὑποτάγητε* (KLP u. a. fügen *ὄν* hinzu, auch vulg=zeugen und harcl) hat Medialbedeutung; zum Medium *ὑποτάσσεσθαι* wird der Aor.

und das Fut. mit den Passivformen gebildet, vgl. noch 55; Röm 103; Jak 47; I Clem 571; Ign Magn 132; Did 411. — *πάση ἀνθρωπίνῃ κτίσει*, aller menschlichen Ordnung, geht nicht ganz allgemein auf alle öffentliche und häusliche Ordnung, in der die Menschen auf Erden leben (Usteri), sondern es geht auf die Obrigkeit (Kühl), wie die gleich danach folgende distributive Auseinanderfaltung beweist: *ἢτε βασιλεῖ . . . ἢτε ἡγεμόσιν*. Wegen dieser Auseinanderfaltung, die auch den *bas.* selber zur *ἀνθρ. κτίσει* rechnet, ist die Erklärung der Katene falsch: *ἀνθρωπίνην κτίσιν τὰς ἀρχὰς λέγει, τὰς χειροτονουμένας ὑπὸ τῶν βασιλέων*. Eine genaue Parallele zu dem Gebrauch von *κτίσις*, wie er hier vorliegt, läßt sich weder aus den übrigen Schriften des alten Christentums noch aus der LXX beibringen. In *κτίσις* wie in *κτίζειν* und den andern davon abgeleiteten Wörtern liegt aber nach altchristlichem Sprachgebrauch der Begriff der göttlichen Urheberchaft. Und wenn I Pt hier das Wort *κτίσις* von der Ordnung der Regierung gebraucht, dann muß dem Verf. der Gedanke vorschweben, daß die Regierung, die höchste Gewalt innerhalb der menschlichen Ordnung der Dinge, von Gott gesetzt ist, und darauf führt auch das richtig verstandene, im Folgenden zu erklärende *διὰ τὸν κύριον*. Es ist nicht so unumwunden (weil schlimme Erfahrungen dazwischen gekommen sind) aber doch noch deutlich genug die gleiche Anschauung von der Obrigkeit, wie sie Paulus Röm 131ff. vorträgt, an einer Stelle, von der, wie schon oben bemerkt, I Pt hier abhängig ist (vgl. auch noch die Einleitung). Abschwächend ist auch *ἀνθρωπίνῃ*. Es wäre nach den Erfahrungen, die man mit der Obrigkeit gemacht hatte, doch unerträglich gewesen, sie einfachhin als *θεῖα κτίσις* zu bezeichnen, deswegen wird sie *ἀνθρωπίνῃ κτίσις* genannt, womit die Sphäre ihrer Geltung (Usteri) bezeichnet und auch begrenzt wird: es ist eine Schöpfung, eine Ordnung, die letzten Grundes von Gott her kommt, die aber für die menschlichen Verhältnisse gilt, von Menschen ausgeübt wird, womit Unvollkommenheit gesetzt ist. Und im neuen Reiche wird, das ist selbstverständlich, auch diese Ordnung mit vielem andern, wie die gleich nachher erwähnte Sklaverei und Ehe, aufhören. *πάση* ist, wegen der schon erwähnten Auseinanderfaltung *ἢτε . . . ἢτε* nicht (mit B. Weiß, Usteri) auch auf 218ff. und 31ff. zu beziehen, als ob Sklaverei und Ehe auch mit unter die *ἀνθρωπίνῃ κτίσις* fielen, sondern *πάση* besagt: aller Regierung, sie werde vom Kaiser unmittelbar oder von irgendwelchen Organen des Kaisers ausgeübt, ist Gehorsam zu leisten (vgl. Kühl, v. Soden). — In dem Zusatz *διὰ τὸν κύριον* muß der *κύριος* als Gott, und nicht als Christus gefaßt werden (so B. Weiß, Kühl gegen Hofmann, Usteri, v. Soden, schwankend Bigg, Windisch). Das verlangt der oben dargelegte Zusammenhang, die Bezeichnung *κτίσις*, auch die Parallele von Röm 131ff., endlich die Wiederaufnahme von *κύριος* durch *θεοῦ* in 15a und 16b. Wenn auch in der Regel außerhalb der A.T.lichen Zitate *κύριος* Christus ist, so kommen doch Belege für den Gebrauch *κύριος* = Gott vor, vgl. Jak 17, 39, 415. *διὰ τὸν κύριον*, um des Herrn willen, sollen die Christen der Obrigkeit gehorsam sein, weil Gott sie eingesetzt hat und weil er es daher verlangt, daß man ihr Gehorsam leiste. Die andre Erklärung: um Christi willen, dessen Sache durch Ungehorsam

in ein falsches Licht käme, dem der Ungehorsam Unehre brächte, weil dann sein Namen gelästert würde, oder der ein Beispiel von Unterordnung gegeben habe, ist aus den oben dargelegten Gründen nicht so gut. — Die *ἀνθρωπίνῃ κτίσει* wird im Folgenden auseinandergefaltet: *ἢτε βασιλεῖ . . . ἢτε ἡγεμόνι*. *βασιλεὺς* ist im Osten die geläufige Bezeichnung für den römischen Kaiser, und wie I Clem 37³ zeigt, wurde sie auch in der griechischen Kirchensprache der römischen Gemeinde selber gebraucht, die offizielle Bezeichnung ist *αὐτοκράτωρ* vgl. den Eingang von Justins Apologie. *ὥς* gibt hier wie auch gleich nachher wieder in V. 14 den Grund an, und *ὑπερέχων* ist absolut gebraucht: da er ja der Gebietende, der Oberherr ist.

V. 14. Dem Kaiser als dem Oberherrn treten die von ihm geschickten Statthalter zur Seite. *ἡγεμόνες* sind die Statthalter, die praesides provinciarum, ohne Rücksicht, ob es Prokonsuln, Legaten oder Prokuratoren sind. Die Würde der Statthalter besteht darin, daß sie vom Kaiser, dem *ὑπερέχων*, geschickt werden: *ὥς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις*. Und zwar werden sie geschickt *εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν*. Die ersten Worte sind leicht verständlich. Zur Bestrafung der Missetäter sind die Statthalter da. Sie haben in ihrem Wirkungskreise auf Ordnung und Recht zu sehen und die Missetäter (*κακοποιοί* schon V. 12) zu strafen. Wenn gegen die staatliche Ordnung, wenn gegen die bürgerlichen Gesetze gefrevelt wird, so schreiten sie ein und bestrafen die Übeltäter: Revolutionäre, Räuber, Mörder, Diebe. Nicht unmittelbar verständlich ist die zweite Zweckbestimmung: *ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν*. Denn es ist nicht ohne weiteres Sache der Obrigkeit, die ruhig und ohne Anstoß dahinlebenden Bürger besonders zu loben. Aber im antiken Staate wurden den guten Bürgern, die sich hervortaten, allerlei Auszeichnungen zuteil: Kränze, Titel, Inschriften, Statuen. Gerade die asiatischen Provinzen, Asien voran, sahen, wie die Funde an Inschriften und Statuen beweisen, oft solche Ehrungen von Bürgern. Vielleicht aber spricht bei der Zweckbestimmung noch eine andre Überlegung des Verf. mit. Er hat Christenprozesse vor Augen, die zugunsten der Angeklagten ausgegangen sind, die Statthalter haben die Beschuldigten frei gesprochen, diese waren eben keine Mörder und Blutschänder und auch ihre politische Harmlosigkeit wurde anerkannt. So gingen sie gerechtfertigt vom Richterstuhl des Statthalters oder anderer hoher Beamten weg, und deren Richtspruch schlug zum Lobe der Christen aus. Vgl. dazu schon das oben über die Stellung der römischen Beamten in den Christenprozessen Bemerkte und dann den gleich folgenden V. 15, der deutlich den günstigen Ausgang von Christenprozessen voraussetzt. Daß die Christen zu den *ἀγαθοποιοί* zählen, wird V. 14 stillschweigend angenommen, V. 15 ausdrücklich gesagt.

V. 15. Der *ὑποταγή* begründet die in V. 13f. ausgesprochene Aufforderung, sich der Obrigkeit unterzuordnen. Das in V. 15 verlangte *ἀγαθοποιεῖν* schließt als einen wesentlichen Teil auch die Unterordnung in sich, und es ist überhaupt nach der Aussage von V. 14 Wille und Zweck der gottgesetzten Obrigkeit, daß Recht und Guttun in den Provinzen herrsche, durch Guttun fügt man sich also dem Willen der Obrigkeit. Aber für die christ-

lichen Leser genügt der Hinweis auf die Obrigkeit und ihren Willen nicht, Gottes Wille steht hinter der Obrigkeit, und das wird noch ausdrücklich hervorgehoben. — οὕτως weist voran und zwar nicht bloß auf ἀγαθοποιούντας, sondern auf den ganzen Infinitivsatz: Gottes Wille ist es, daß die Christen durch Guttun die Unwissenheit törichter Menschen zum Schweigen bringen. Zur Konstruktion und dem voranweisenden οὕτως vgl. Mt 18¹⁴. ἀγαθοποιούντας muß in weitem Sinne gefaßt werden, wie ἀγαθοποιός im vorhergehenden V. Es bezieht sich nicht bloß auf ein legales Verhalten der Obrigkeit gegenüber, wenn es dies auch einschließt, sondern es geht auf das einwandfreie, in jeder Hinsicht gute Verhalten der Christen innerhalb der Welt. Und der Sachverhalt, der vorliegt, ist im Vorhergehenden schon dargetan worden: die Stadtbevölkerung ist den Christen auffällig, die Gerüchte und Nachreden verdichten sich zu Anklagen, aber vor der Behörde werden die Christen freigesprochen, und so wird durch den einwandfreien Wandel der Christen den Anklägern der Mund gestopft: gerechtfertigt, „gelobt“, anerkannt in ihrer Schuldlosigkeit gehen die Christen vom Richterstuhl weg. Die Anerkennung der Schuldlosigkeit der Christen durch die staatlichen Behörden ist die Voraussetzung für das φιμοῦν der Ankläger. Das verlangt der Zusammenhang, in dem V. 15 mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden steht (von Kühn mit Recht stark betont). φιμοῦν τινα (8*, dem Westcott-Hort folgen, hat φιμοῦν) von φιμός der Maulkorb, bedeutet eigentlich: jemandem mit dem Maulkorb das Maul verbinden, so im Zitat I Tim 5¹⁸, auch I Kor 9⁹ v. 1.; dann übertragen: einem den Mund verschließen, ihn zum Schweigen bringen, vgl. z. B. Mt 22³⁴. — In ἀγνωσία liegt nicht nur sachliche Unkenntnis, sondern mehr: der Mangel an Verständnis für das innere Wesen einer Sache (Kühn). Bemerkenswert ist immerhin die Milde des Vorwurfes, der gegen die Verleumder erhoben wird: es ist ἀγνωσία, die aus ihnen spricht, sie sind ἄφρονες ἄνθρωποι, nicht aber wird ihnen Bosheit, satanische Lüge oder ähnliches vorgeworfen. Die Milde des Vorwurfes entspricht der Haltung der ganzen Stelle, der Forderung des Gehorsams gegen die Obrigkeit, dem πάντας τιμῶσατε in V. 17 und noch mancher andern Beurteilung der Heiden im Folgenden. Man merkt es durch: der Verf. will einer schroffen, feindseligen Beurteilung von Obrigkeit und Mitwelt innerhalb der Gemeinde wehren.

V. 16. Wieder folgt ein anakoluthischer Zusatz, im Nominativ, nicht im Affusativ, wie die Verbindung mit dem Vorhergehenden verlangen würde, vgl. zu dieser anakoluthischen Konstruktion oben V. 12, und wie dort wird auch hier der Zusatz durch den Nominativ selbständig gemacht. Er gehört nämlich dem Sinne nach nicht zum unmittelbar Vorhergehenden (V. 15), sondern er greift begründend auf die Mahnung V. 13f. zurück. Die andre Möglichkeit, V. 16 als Vorderatz zu V. 17 zu nehmen (nach Vorgang anderer auch v. Soden), ist zu verwerfen, denn dem Sinne nach paßt V. 16 nur zur Mahnung ἐποτάγητε V. 13, nicht aber zu den Forderungen von V. 17. ὥς begründet wieder, wie schon öfter im Vorangehenden: da sie ja frei sind, sollen sie und können sie sich unterwerfen. Die großen Worte

ἐλευθερος und ἐλευθερία treten auf christlichem Boden zuerst in der Verkündigung des Paulus entgegen (J. Weiß, die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus 1902). Sie sind aber auch große Themen von tiefem Gehalt in der stoisch-ephräischen Predigt. Zu ihrem Verständnisse hier vgl. Paulus' bekanntes Wort, in einem längeren Zusammenhange, der von der Freiheit des Christen handelt, gebracht: ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τῇ ἀγάπῃ δουλεύετε ἀλλήλους (Gal 5^{13f.}). Die Christen sind frei, sie sind Erlöste und Losgekaufte, der Herrschaft der finsternen Mächte, die die Menschheit knechten, entnommen. Solche Mächte sind Sünde, Gesetz, Fleisch, Unkenntnis (Finsternis), Tod, die großen weltbeherrschenden Äonen, die κοσμοκράτορες, die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, die στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Dem Zwang dieser Mächte sind die Gotteskinder, die Wiedergeborenen entnommen, die Fesseln der früheren Knechtschaft haben sie abgestreift, so sind sie innerlich frei geworden und stehen über der Welt. Der Begriff der Freiheit ist den Lesern des Briefes offenbar ganz geläufig, darum braucht er nicht näher erläutert zu werden (Gunkel). Da sie nun frei sind, innerlich frei, können sie sich auch unterwerfen, selbst der heidnischen Obrigkeit, die doch von Gott gewollt und gesetzt ist (διὰ τὸν κύριον V. 13!). Ihrem innern Wesen wird durch eine solche Unterwerfung kein Abbruch getan, sie treten nicht wieder in ein neues hemmendes Knechtschaftsverhältnis.

Die Erwähnung der Freiheit gibt aber Veranlassung zu einer Einschränkung (vgl. Paulus an der angeführten Stelle): καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν. Das einleitende καὶ ist erklärend: und zwar, ὡς gehört natürlich zu ἔχοντες und nicht zu ἐπικάλυμμα. Sie sollen die Freiheit nicht dazu benützen, innere Schlechtigkeit zu verdecken, zu bemänteln. κακία wird hier nicht in dem engeren Sinne von 2¹ gefaßt sein: boshafte Gesinnung, die dem andern Schaden zufügen will (Kühl), sondern im Sinne der früher (V. 12, 14f.) gebrauchten allgemeinen Ausdrücke: κακοποιός, καλὴ ἀναστροφή, καλὰ ἔργα, ἀγαθοποιεῖν, ἀγαθοποιός als: Schlechtigkeit, Niederträchtigkeit, eine Bedeutung, die das Wort sicher hat, vgl. seine Verbindung mit πονηρία Röm 1²⁹, I Kor 5⁸. — Im Gegensatz zu der negativen Einschränkung fährt ἀλλ' ὡς θεοῦ δοῦλοι positiv fort: Die Freiheit der Christen ist in Gottes Willen gebunden, der eben die Obrigkeit gesetzt hat; damit kehrt das Ende der Periode zu ihrem Anfange zurück, ὡς θεοῦ δοῦλοι nimmt διὰ τὸν κύριον V. 13 noch einmal auf.

V. 17. Eine eindringliche Mahnung, vier kurze parataktisch aneinandergefügte Sätze schließen ab. Die eregetische Schwierigkeit, die sie bieten, ist die, daß gleich auf den ersten Blick die vier Imperative nicht auf einer Stufe zu stehen scheinen, da der erste ein Aorist, die drei folgenden Praesentia sind. Die Auskunft, daß der Aoristimperativ durch die dann folgenden Präsens-Imperative weiter auseinander gefaltet werde, vgl. Kühl, auch Blaß, Grammatik § 58, 2 Anmerkung, scheint ungangbar, denn einmal gehören doch offenbar πάντας und ἀδελφότητα, θεὸν und βασιλεία als Paare zusammen, was die Überordnung von πάντας verbietet, sodann erhält man bei der Über-

ordnung des Gliedes eine Auseinanderfaltung von *πάντας*, die die drei Glieder: *ἀδελφότητα*, *θεόν*, *βασιλέα* umfaßt, eine sehr merkwürdige Auseinanderlegung, in der die umgebende heidnische Bevölkerung ganz ausgelassen wird und Gott zwischen der Bruderschaft und dem Könige erscheint als einer von den allen, die geehrt werden sollen. Es ist somit kein Zweifel, daß die vier Glieder nebeneinander, die vier Imperative auf einer Stufe stehen. Dann bleibt übrig, den Imperativ des Aorists auf die einzelnen Ehrenerweisungen zu deuten, die jedem nach seiner Stellung und Bedeutung zukommen (vgl. B. Weiß, v. Soden u. a.), oder man nimmt mit Rücksicht auf die oft festzustellende Ungenauigkeit hellenistischen Sprachgefühles an, daß der Unterschied zwischen Aorist- und Präsensform verwischt ist und daß die vier Formen wesentlich die gleiche Bedeutung haben. Beispiele für diesen ungenauen Sprachgebrauch bei Kadermacher, Neutestamentliche Grammatik in Siegmans Handbuch zum NT., 1911, 121 ff. Die *πάντες*, die geehrt werden sollen, sind vor der *ἀδελφότης* genannt, natürlich sind es nicht die *ἡγεμόνες* und ihre Unterbeamten (v. Soden), sondern „alle Menschen“, wie sie der engeren *ἀδελφότης* gegenüberstehen. Darauf führt auch die Berücksichtigung der Umwelt überhaupt im unmittelbar vorhergehenden Verse. Allen Menschen sollen die Christen die ihnen gebührende Ehre erweisen, sie sollen die Stellung und Bedeutung, die anderen durch ihre Begabung und die Verhältnisse geworden sind, anerkennen (B. Weiß, Kühn), vgl. 3. B. Hermas mand. VIII 10: *μηδενὶ ἀντιτάσσεσθαι, ἡσυχίον εἶναι, ἐνδεέστερον γίνεσθαι πάντων ἀνθρώπων* . . . Dabei ist wohl nicht zu übersehen, daß die Christen meist Glieder der niederen Stände sind, wie denn gleich nachher die Sklaven ausführlich angeredet werden. — Liebe, besonders innige Zuneigung wird der *ἀδελφότης* gegenüber gefordert, d. h. der christlichen Bruderschaft, vgl. den Gebrauch des Wortes noch 59 und I Clem 24. Das Herz gehört den Brüdern, der Gemeinde (Gunkel). — Die zwei letzten Glieder, die schon deswegen eng zusammengehören, weil sie auch in der AT.lichen Stelle, auf die hier angespielt wird, zusammen genannt werden, verlangen *φόβος* vor Gott, *τιμή* vor dem König. Prov 24²¹ steht: *φοβοῦ τὸν θεόν, νίε, καὶ βασιλέα*. Die Abwandlung, die der Verf. an dem AT.lichen Worte vornimmt, in dem der im Orient seit uralter Zeit geübte Königs kult nachklingt, ist klar. Furcht ist wie in der Predigt Jesu eine Grundstimmung Gott gegenüber. Vor dem Herrn des Himmels und der Erde, der Leib und Seele in der Hölle verdammen kann, soll der Mensch sich fürchten, aber nicht vor andern Mitmenschen, selbst den mächtigsten, die gleich ihm in der Hand Gottes stehen. Dem Kaiser gebührt Gehorsam (V. 13), aber eben um Gottes willen, der den Kaiser gesetzt hat, und es gebührt ihm Ehre, die Hochschätzung, auf die er durch seine besondere Stellung Anspruch hat, wie ja auch allen Menschen die ihnen gebührende *τιμή* erwiesen werden soll. Und zur Obrigkeit, von der sie ausging (V. 13), kehrt die Mahnung zurück.

Die Haustafel 218–37.

Die voranstehenden Mahnungen des Abschnittes waren an alle Christen gerichtet. Es setzen nun Mahnungen ein, die an die einzelnen Stände innerhalb der Gemeinde gehen, die Predigt und Paränese wendet sich den einzelnen

Gruppen zu, aus denen sich die versammelte Gemeinde zusammensetzt. Solche Haustafeln finden sich auch an andern Stellen der frühchristlichen Literatur, Paulus hat diese Form der Mahnrede zuerst ins Christentum eingeführt, vgl. Kol 3₁₈ – 4₁ (Eph 5₂₂ – 6₉). Die vorliegende Haustafel ist nur dreigliedrig, sie redet die Sklaven (2₁₈ – 25), die Ehefrauen (3₁ – 6), die Ehemänner (3₇) an.

Ermahnungen an die Sklaven 2₁₈ – 25.

Entsprechende Mahnungen an den Sklavenstand finden sich noch I Kor 7_{21f.}, Kol 3₂₂ – 25, Eph 6₅ – 8, I Tim 6_{1f.}, Tit 2_{9f.}, Ign. Pol. 4₃. Überall werden die Sklaven ermahnt, in ihrem Stande zu bleiben, sich willig und gehorsam zu erweisen, keine Emanzipationsgelüste zu zeigen. In unserer Stelle tritt schön und stark, wie auch anderwärts, die religiöse Begründung der Mahnungen heraus. Nicht um auf ihre Herren Eindruck zu machen, nicht um sich ihr Los zu erleichtern, sollen die Sklaven, auch ungerecht und hart behandelt, stille halten, sondern einmal um Gottes willen (V. 18 – 20), dann in Nachahmung des Beispiels, das der ungerecht duldende Christus gegeben hat (V. 21 – 25), vgl. V. 13 *διὰ τὸν κύριον*. Die Sklaven bilden in den altchristlichen Gemeinden einen starken Bestandteil. Das zeigt sich an unserer Stelle nicht nur darin, daß sie an erster Stelle angesprochen werden, daß die Mahnung an sie länger ausfällt, als die an die Frauen oder gar an die Männer, sondern auch darin, daß das entsprechende Gegenstück zur Mahnung an die christlichen Sklaven, die Mahnung an die zur Gemeinde gehörenden Herren, fehlt.

V. 18. *οἱ οἰκέται* ist trotz des vorangestellten Artikels wohl nicht als Nominativ, sondern als Vocativ aufzufassen. Das beweist einmal V. 20, wo mit der direkten Anrede eingesetzt und nicht mit der 3. Person des Plurals weiter gefahren wird, das beweisen weiter 3_{1f.} und 3₇, wo ebenfalls die direkte Rede nach *γυναῖκες* und *οἱ ἄνδρες* einsetzt, und es kann endlich noch auf Theophylakt und Oekumenius hingewiesen werden: *προσυνπακονστήσαν τὸ ἥτε* (was vereinzelte Zeugen auch hinzufügen), *ἐν ᾗ οὕτως οἱ οἰκέται ἥτε ὑποτασσόμενοι. ὁμοίως καὶ ἐν τῷ αἱ γυναῖκες*. Der Ausdruck *οἰκέτης*, Hausgenosse, ist milder als *δοῦλος*, das sonst an den oben angeführten Parallelen verwendet wird.

Umstritten ist die Beziehung und damit die Erklärung von *ὑποτασσόμενοι*. Wenn man *πάσῃ ἀνθρώπινῃ κτίσει* in V. 13 allgemein und nicht von der Regierung im Besonderen faßt, dann kann man den Partizipialsatz 2₁₈ und dann auch die von 3₁ und 3₇ an die V. 13 gegebene allgemeine Mahnung anknüpfen. Da oben gezeigt wurde, daß die Deutung der Worte im allgemeinen Sinne sich nicht empfiehlt, da weiter die Wiederaufnahme: *ὑποτάγητε . . . ὑποτασσόμενοι* nicht schön ist, da endlich V. 13 weit zurückliegt, so empfiehlt es sich (vgl. B. Weiß, Kühn) die Partizipialkonstruktion von V. 18, dann auch die von 3₁ und 3₇, also den ganzen Aufbau der Haustafel, an die unmittelbar voranstehende allgemeine Mahnung V. 17 anzuknüpfen, die nun in der Haustafel auseinandergefaltet wird. — *ἐν παντί φόβῳ*, das sehr oft als Furcht vor den Herren erklärt wird, ist wegen

τὸν θεὸν φοβεῖσθε in V. 17, wegen der richtig verstandenen χάρις (V. 18), wegen συνειδήσεως θεοῦ (V. 19), wegen χάρις παρὰ θεῶ (V. 20), also wegen der ganz deutlich erkennbaren, schon oben erwähnten religiösen Motivierung des Zusammenhanges, auf die Furcht vor Gott zu deuten. Ihn sollen sie fürchten, weil er ihnen den Sklavenstand zugewiesen hat. ἐν παντί in aller Gottesfurcht, geht auf die Gottesfurcht, die in allen Verhältnissen, in denen die Sklaven stehen, gleich bleiben soll, ob sie es mit gütigen Herren oder mit harten und ungerechten zu tun haben. δεσπόται und nicht κύριοι werden die Herren genannt, vgl. I Tim 6.1f.; Tit 2.9. Die Herren werden in zwei Klassen eingeteilt: die ἀγαθοί und ἐπιεικεῖς, die guten und milden (billigen), die die willigen und treuen Sklaven (und solche sollen die Christen sein, das ist die Voraussetzung der ganzen Mahnung) gütig und milde behandeln, und die σκολιοί (wörtlich krumm, gebogen, dann von Menschen: hart, unfreundlich, Luther gut: wunderlich), die auch den willigen Sklaven launisch, schlecht und hart behandeln, ihn schlagen. Jenen zu gehorchen ist leicht, diesen willig zu bleiben, hingegen schwer, und darum beschäftigt sich der ganze übrige Teil der Mahnung an die Sklaven mit ihrem Verhalten bei ungerechtem Leiden. Gleich der nächste Satz, durch γὰρ eng an den Schluß von V. 18 angeknüpft, schärft das rechte, Gott wohlgefällige Verhalten der Sklaven harten Herren gegenüber ein.

V. 19. τοῦτο weist voran und wird von dem Bedingungsätze wieder aufgenommen. χάρις ist hier nicht die Gnade, das Wohlgefallen der Menschen, der Herren, so wenig wie V. 18 φόβος die Furcht vor den Herren war, sondern es ist die göttliche Gnade und das göttliche Wohlgefallen, das beweist deutlich die Wiederaufnahme des Wortes in V. 20 Schluß mit dem unzweideutigen Zusätze παρὰ θεῶ (was C, viele Minuskeln, pesch., harcl., auch Zeugen der it. u. a. als richtiges Interpretament in V. 19 hinzufügen). Was Gnade bei Gott ist, Gnade bei Gott findet, gibt der Bedingungsatz an: εἰ διὰ συνειδήσῃν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας. συνειδήσεως, auch ein Begriff, der erst mit der Verkündigung des Paulus in die Predigt des Christentums eintritt und bei Jesus fehlt, ist das Gewissen, das Bewußtsein um Gott („im Gedanken an Gott“ Guntel). Denn θεοῦ (wofür C und die meisten der eben angeführten Zeugen ἀγαθὴν, A* 13 θεοῦ ἀγαθὴν haben) ist natürlich der objektive Genitiv. Gott ist es gewesen, der sie zu Sklaven gesetzt hat (vgl. schon oben), darum müssen sie im Hinblick auf ihn ihr Los tragen. In ὑποφέρειν muß wie im folgenden ὑπομένειν der Gedanke des geduldigen Tragens ohne innere Verbitterung und ohne Trotz und Zorn eingesetzt werden, und die λύπαι sind natürlich die äußeren Leiden, Schläge, Schimpfreden, schmählische Behandlung. Bedeutsam wird am Schlusse hinzugefügt πάσχω ἀδίκως, was die Voraussetzung für die ganze Mahnung ist: ungerecht wird der christliche Sklave von seinem Herrn hart behandelt, er tut das ihm Befohlene treu und willig, aber sein Herr lohnt es ihm nicht.

V. 20 geht in engem Zusammenhange und mit leicht zu erfassender Beweisführung weiter. Zum Verständnis der Frage ποῖον γὰρ κλέος ὑμῖν κτλ. macht Guntel fein auf die Verhältnisse in der Sklavenstube aufmerksam. Die

Sklaven der Zeit, das beweist die Komödie, sind es gewohnt, Ohrfeigen und Prügel zu empfangen. Es galt in der Sklaventube sicher als ein besonderer Ruhm, in dieser Hinsicht etwas Ordentliches ertragen zu können, und die Sklaven prahlten gegenseitig vor einander mit ihrer Fähigkeit, Schläge auszuhalten zu können. Es kam dann weiter hinzu, daß christliche Sklaven innerhalb der Gemeinde viel von ihrer „Geduld“ sprachen und von den „Leiden“ erzählten, die sie auszuhalten hätten. Sie mochten, nur deshalb weil sie Sklaven, also Dienende und Leidende waren, Anspruch auf besondere geistliche Ehrung erheben, vgl. Ign. Pol. 43: *δούλους καὶ δούλας μὴ ὑπερηφάνει. ἀλλὰ μηδὲ αὐτοὶ φυσιοῦσθωσαν, ἀλλ' εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλεύεωσαν* Aber was ist es für ein Ruhm, wenn man verdiente Schläge erhalten hat, weil man durch Troß und Ungehorsam den Herrn gereizt hat? Zu sündigen, böse zu handeln (*ἁμαρτάνειν*) und dann geschlagen zu werden (*κολαφιζέσθαι*, geohrfeigt werden, die übliche, nächstliegende Strafe, die der erzürnte Herr anwendet) und es auszuhalten, soll nicht zum Gegenstand besonderen Ruhmens gemacht werden. Vielmehr etwas andres schafft *κλέος*, oder vielmehr besseres als *κλέος* im Kreise der Standesgenossen, nämlich Gnade bei Gott (vgl. schon zu *χάρις* V. 19) und das ist: *ἀγαθοποιῶντας καὶ πάσχοντας ὑπομένειν*. Das Verhältnis zwischen den beiden mit *καὶ* verbundenen Partizipien kann verschieden aufgefaßt werden. Entweder kausal, so daß das erste den Grund für das zweite abgibt. Dafür spricht die Analogie des ersten Paares: sündigend und dafür leidend. Wenn man aber so erklärt, dann schränkt man den Sinn von *ἀγαθοποιῶντες* stark ein. Man muß dann annehmen, da doch Sklaven auch von harten Herren nicht wegen ihres Guttuns bestraft werden, daß das *ἀγαθοποιεῖν* besonders mit dem Christenstande der Sklaven zu tun hat, und daß die Leiden über sie kommen, weil sie Christen sind (so Ulsteri). Nun hat aber *ἀγαθοποιεῖν* in V. 15 offenbar ganz allgemeinen Sinn und auch in V. 20 steht es im Gegensatz zu *ἁμαρτάνειν*. Deshalb ist es am besten, es auch hier einfach vom rechten, pflichtgemäßen Tun zu verstehen (B. Weiß, auch Kühn), und das zweite Partizipium konzessiv aufzulösen: aber, wenn ihr eure Pflicht tut und dann doch leidet, Die Leiden der Sklaven kommen daher, daß sie harte, launische Herren haben, oder aber, denn auch das ist bei der vorgeschlagenen Auffassung nicht ausgeschlossen: sie sind, wenn sie auch ihre Pflicht tun, doch als Christen besonderen Schikanen ausgesetzt. Selbst dann in Guttun, in Erfüllung der Pflicht, auszuhalten (*ὑπομένειν* wie V. 19 *ὑποφέρειν*), das bedeutet, das bringt Gnade bei Gott. Zu *χάρις παρὰ θεῶ* vgl. das oben zu *χάρις* V. 19 Bemerkte. Auch die Konstruktion ist die gleiche wie im vorhergehenden Satz, nur daß das *τοῦτο* jetzt zurückweist.

V. 21. Der Hinweis auf Gott, auf das in Gott gebundene Gewissen hat bisher die Paränese an die Sklaven getragen. Der Verf. kann die trotz ihrer Pflichterfüllung leidenden Sklaven noch auf ein begeisterndes Beispiel hinweisen, das ihnen helfen soll, die Leiden zu ertragen. Das ist das hohe Vorbild des leidenden Christus, vor dessen Erhabenheit zu allen Zeiten seine Gemeinde sich beugt, und vor dem anderes Menschenleid klein wird. Der

Hinweis auf den leidenden Christus wird ausführlich gebracht, VV. 21 – 25 sind damit ausgefüllt.

εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε. Das εἰς τοῦτο weist hier zurück, es nimmt das τοῦτο von VV. 19 und 20 auf, insonderheit das zweite unmittelbar zuvor stehende. εἰς τοῦτο ist also mit: εἰς τὸ ἀγαθοποιῶντας καὶ πάσχωντας ὑπομένειν zu erklären: Gutes tuend und doch leidend auszuhalten, dazu seid ihr berufen. καλεῖν ist hier wie I 17, 29, vgl. auch 39, 5¹⁰ nicht bloß die Einladung zum Gottesreiche, sondern die wirksame, tatsächlich erfolgte Berufung in die Gemeinde der Erwählten, vgl. schon oben zu I 17. Der folgende ὅτι-satz begründet nun und zwar mit dem Hinweis auf den leidenden Christus. Voraussetzung der Begründung ist, was auch im Folgenden (ὁμῶν ὑπομιμνῶν κτλ.) ausführlicher angedeutet wird, daß die Christen ihrem Herrn nachzufolgen, seinem Beispiel nachzueifern haben, und daß die Nachfolge Christi, jetzt in dieser Welt wenigstens, noch nicht unmittelbar in die himmlische δόξα, sondern in Leiden hineinführt. καὶ Χριστός, auch Christus, eben so wie ihr. In der Ausführung des Beispiels selber wäre nun zu erwarten, daß zunächst gesagt würde, ὅτι καὶ Χριστὸς ἀγαθοποιῶν καὶ πάσχων ὑπέμεινεν oder etwas dem Entsprechendes. Statt dessen steht ἐπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν. Das ist sachlich indeß das Gleiche, nur etwas anders ausgedrückt und gewendet, unter höheren Gesichtspunkt gestellt. Der Verf. kann an das ἀγαθοποιεῖν καὶ πάσχειν Christi nicht denken, ohne seine stellvertretende Genugtuung zu erwähnen, zu deren Betrachtung sich dann das Folgende ausweitet. Für euch, also für andre hat er gelitten; darin liegt eben auch, daß er unschuldig gelitten hat. Und das ist nun weiter, genau genommen, viel mehr und überragt sehr das, was die Sklaven tun. Wenn sie auch leiden und unschuldig leiden, so leiden sie doch nicht zum Besten von andern. Denn der Gedanke, daß das geduldige Leiden der Sklaven die harten Herren rühren und dadurch besser machen soll, liegt zu fern und ist daher sicher abzuweisen. ὑπὲρ ὑμῶν und gleich darnach ὑμῶν sind die von den besten Handschriften gebotenen Lesarten, die Varianten ὑπὲρ ἡμῶν, ἡμῶν sind aus V. 24 eingedrungen und zugleich aus der Auffassung herzuleiten, daß die Aussage von V. 21 in ihrer allgemeinen Fassung schon die ganze Gemeinde anredet. Tatsächlich werden, obwohl die Sätze: Christus hat für euch gelitten, er hat euch ein Vorbild gelassen, an sich natürlich auch von allen Christen gesagt werden könnten, nur die Sklaven angeredet, ihnen wird der unschuldig leidende Christus vorgehalten, und erst im Folgenden, V. 24, weitet sich die Betrachtung zur Allgemeinheit aus.

Das Tertium weiter in der Parallele: die leidenden Sklaven, der leidende Christus ist nur das schon oben hervorgehobene: Gutes tuend und doch leidend. aushalten, nicht aber wird daran gedacht, daß Christus die Erlösung von der Sünde bewirkt hat, daß er damit die Kraft zum Gutes-tun und zum Leiden geschaffen hat. Auch kann höchstens im Hintergrunde der Anruf an das Gefühlsmäßige stehen: ihm zuliebe sollt auch ihr geduldig leiden. Es handelt sich eben bloß darum: er hat euch das Vorbild gesetzt und dem sollt ihr nachgehen.

Und das sagt nun noch deutlich das gleich Folgende: *ὑμῶν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν κτλ.* Wie das Simplex *λιμπάνω* ist auch das Kompositum *ὑπολιμπάνω* ein selteneres, späteres Wort, eine Nebenform zu *ὑπολείπω*, hinterlassen, vgl. Mañser, Grammatik der griech. Papyri 402, 465. Das Partizipium des Präsens ist genommen, weil das Vorbild etwas ist, was Christus dauernd seinen Gläubigen hinterlassen hat. *ὑπογραμμός* ist die Vorlage, die der Schüler nachschreibt oder nachzeichnet, übertragen: das Vorbild oder das Muster (Christus „vorgezeichnet“ auch Gal 31). Mit rasch geändertem Bilde, wie das im Briefe nicht zum erstenmale vorkommt, vgl. 23f. 25, wird fortgefahren, *ὡς ἐπακολούθησθε τοῖς ἔχουσιν αὐτοῦ.* Hier ist Christus der Führer, in dessen Fußtapfen seine Gläubigen treten und ihm so nachfolgen sollen, und zwar ins Leiden hinein. (Anders v. Soden: *ὑπογο.* und *ἔχν.* sind nicht heterogene Vorstellungen, die *ἔχνη* bilden den in den Boden gegrabenen *ὑπογραμμός*, den es nachzuzeichnen gilt.) Zum Gedanken vgl. Mt 8³⁴.

Von V. 22 ab weitet sich die Betrachtung des Verf. aus. In vier Relativsätzen, die nebeneinander stehen, wird das unschuldige, geduldige Leiden Christi (VV. 22f.) und dann sein Leiden zu unserm Besten (V. 24 und daran hängend V. 25) gezeichnet. Wieder sind es geläufige Gedankengänge, die der Verf. bringt, ihm und auch der Gemeinde sind sie vertraut. Es ist eine sehr richtige Bemerkung von Gunkel gegen ältere und neue Ausleger, daß man diese Ausführungen, insonderheit die von VV. 24f. nicht zu sehr mit der Frage quälen solle, was die Betrachtung des Veröhnungsleides und Veröhnungstodes Christi grade in diesem Zusammenhange bedeuteten, und daß man in ein Stück, das die Absicht hat, erbaulich und weisevoll zu wirken, nicht schwierige logische Beziehungen und theologische Geheimnisse hineintragen solle. Man merkt es ja doch dem Verf. an, daß er von Christus und seinem Leiden nicht sprechen kann, ohne daß ihm bei diesem großen Thema die Rede überläuft. Was er sagt, ist ohnehin nichts anderes, als was die altchristliche Predigt und Dogmatik überall verkündigt: daß Christi Blut die Veröhnung schafft, eine Anschauung, die für die antike Welt ungleich verständlicher und unmittelbarer ist als für uns, vgl. schon oben zu 12 und 119.

In seinen Ausführungen verwendet der Verf. ausgiebig Anspielungen auf das berühmte Kap. 53 des Deuterojesaias. Auch hierin folgt er reicher Überlieferung. Kaum eine Stelle des AT. wird in der uns erhaltenen altchristlichen Literatur so oft in Anspielungen oder in längeren und kürzeren wörtlichen Anführungen benützt als das Kapitel vom unschuldig und stumm leidenden Gottesknechte. Die fromme Erbauung, die messianische Deutung des AT., der messianische Beweis Juden und Heiden gegenüber knüpften in leicht verständlicher Vorliebe an dies Stück an, in dem das unschuldige Leiden des Messias bereits durch den Mund des alten Propheten Jesaias verkündet gefunden wurde. Wenn aber der Verf. in seiner Predigt vom leidenden Christus keine Züge lebendiger Anschauung aus eigener Erfahrung als einer, der jene Tage wehen Herzens miterlebt hat, bringt, sondern wenn er sich auf den Weissagungsbeweis und das Prophetenwort zurückbezieht, dann ist klar, daß

hier nicht ein Augenzeuge, und der hervorragendste unter den Jüngern Jesu spricht, sondern ein Mann der späteren Generation (vgl. noch die Einleitung S. 14 f.).

V. 22 ist Anführung von Jes 53^a. LXX hat nach dem Urtext: *ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ δόλον ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ*. Die erste Abweichung von I Pt, *ἁμαρτίαν* für *ἀνομίαν*, findet ihren Grund wohl in der Erwähnung von *ἁμαρτάνοντες* V. 20. Zu der Variante im zweiten Gliede ist zu beachten, daß in LXX AQ und der korrigierte N-text auch *ἐδόξθη δόλος* für *δόλον* haben, und weiter, daß die gleiche Textform I Clem 16¹⁰ wiederkehrt, wo im Zusammenhange Jes 53¹⁻¹² leidlich genau nach dem LXX-texte angeführt wird. So kann die Textgestalt von V. 22b mit ziemlicher Gewißheit auf Variante im LXX-texte selber, vielleicht durch 3ph 3¹³ veranlaßt, zurückgeführt werden.

Was die Anwendung des Zitates im Zusammenhange des Textes betrifft, so kann diese auf zweierlei Art erklärt werden. Der Verf. denkt, indem er hier die Freiheit Jesu von Sünde und Hinterlist betont, entweder an die sündlose Vollkommenheit, die Christus, der Gottessohn, von seiner ganzen Erscheinung her in sein Leiden mitbrachte, oder er will auf die Sündlosigkeit hinweisen, die Jesus in seinem Leiden bewies. Dies zweite (vgl. Usteri und Kühn) ist das wahrscheinlichere, denn es paßt besser in den Zusammenhang, in dem vorher und nachher, V. 21 und V. 23, von dem schuldlosen, geduldigen Leiden des Christus die Rede ist. Also in seinem Leiden, dadurch wie er es trug, hat Christus keine Sünde getan und es ward keine Hinterlist in seinem Munde gefunden. Dabei mag man bei *δόλος* daran denken, daß Jesus den versuchenden Fragen seiner Widersacher nicht mit Hinterlist geantwortet hat, wenn man sich nicht damit begnügen will, daß *δόλος* eben im Jes-zitat gegeben und also einfach daher übernommen ist.

V. 23 fährt im Imperfektum fort, während V. 24 wieder mit Jes zum Aorist zurückkehrt. Ob aber dem Wechsel der Tempora eine tiefere Bedeutung innewohnt und ob der Verf. seine Aussagen damit abstufen wollte, kann bei der sorglosen Art, in der das Koinegriechisch oft mit den Tempora umgeht von vornherein bezweifelt werden, vgl. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik S. 122 ff. Wo der Verf. aus Jes zitiert, setzt er wie seine Vorlage den Aorist, wo er seine eigenen Worte bringt, wendet er das Imperfektum an.

Auf die Sache gesehen, ist, wenn, wie oben dargetan, V. 22 sich schon auf das Verhalten Christi in seinem Leiden bezieht, V. 23 die weitere Anführung des gleichen Themas, eine Erklärung des Prophetenwortes in eigenen Worten des Verfassers, im Anschluß (Relativum) auf einer Stufe mit den Aussagen von V. 22 und 24 stehend. Jes 53⁷ (*... οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα ... ἄφωνος ... οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ*) klingt leicht an. Die Steigerung des zweiten Gliedes im Verhältnis zum ersten: *λοιδορούμενος: πάσχων, ἀντελοιδορεῖ: ἡπείλει* ist unverkennbar. Das *λοιδορεῖσθαι* bezieht sich auf Schmähungen, also Kränkungen durch das Wort, das *πάσχειν* auf die schweren Leiden durch die Tat. Auf jene hat der Christus nicht mit Gegenschmähungen,

auf diese nicht mit harten Drohungen, mit Verkündigung einer Rache, die er selbst später oder die Gott für ihn nehmen werde, geantwortet. Dabei hat er aber, nach der weiteren Aussage des Briefes, keineswegs auf die gerechte Wiedervergeltung seines unschuldigen Leidens verzichtet: *παρεδίδον δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως*. Das Objekt zu *παρεδίδον* fehlt, ist aber aus dem Zusammenhang leicht und sicher zu ergänzen: sein Geschmähtwerden und sein Leiden hat er Gott anheimgestellt. In dem Ausdruck *κρίνοντι δικαίως* liegt bereits deutlich, daß es sich um eine Vergeltung handelt, die der ungerecht Leidende dem gerecht Richtenden anheimstellt, ihm ruhig überläßt, natürlich für den Tag des Gerichtes am Ende des Weltlaufes. Der Gedanke an die sittliche Weltordnung, daß wer Unrecht tut, auch Strafe leiden muß, ferner der Gedanke an die ungeheure Größe des Unrechtes geben die Erklärung für den Zusatz *παρεδίδον κτλ.* Und die Anwendung der Ausführung auf die zu Unrecht leidenden Sklaven, auch auf die zu Unrecht verfolgten Christen überhaupt, ergibt sich von selber: auch sie können sich eines gerechten Richters trösten.

V. 24. Wofür aber hat Christus gelitten und unschuldig gelitten? Bloß um ein Beispiel zu setzen, wie man unschuldig leiden soll, ein Beispiel für die Sklaven in der Gemeinde? Es ist natürlich unmöglich, das überragende Leiden Christi, die Versöhnung, die er damit geschaffen hat, die große Heilstatsache, um die sich das Fühlen und das Denken schon des ältesten Christentums so stark bewegt, nur unter dem engen Gesichtskreise des Beispiels, gar des Beispiels für die Sklaven zu betrachten. Darum tritt jetzt eine deutliche Ausweitung ein, die im Vorhergehenden, in *ἐπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν*, V. 21, schon vorbereitet war. Um uns, um uns alle, fährt der Verf. fort, handelt es sich, *ἡμῶν* (B *ὑμῶν*, aber mit Unrecht) tritt in V. 24 an die Stelle von *ὑμῶν* des Vorhergehenden, und auch im Zwedssatze ist mit *ζήσωμεν* die 1. Person des Plurals festgehalten.

Der Anfang des V.: *ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐπὶ τὸ ξύλον* stammt wieder aus Jes 53, vgl. 53¹²: *καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν* und schon 53¹¹: *καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει*. Christus hat durch seinen Tod unsere Sünden getilgt, ist die bekannte, oft wiederholte Anschauung des Urchristentums, der Verf. drückt den Gedanken aber hier auf eine besondere Art aus, anders als es in parallelen Aussagen des Urchristentums gewöhnlich geschieht, anders als er selber es 1² (Blutbesprengung) oder 1¹⁹ (Loskauf) ausgedrückt hatte. *ἀναφέρειν* faßt er als hinauftragen, hinaufnehmen, wie durch die Akkusativverbindung *ἐπὶ τὸ ξύλον* klar wird; im Jeszitate bedeutet *ἀναφέρειν* einfach wegtragen. Er spricht weiter nicht vom Blute des Christus, durch das die Sünden getilgt werden, sondern er sagt: *ἐν τῷ σώματι*, in oder an seinem Leibe habe Christus die Sünden hinaufgetragen. Die Hauptaussage ist trotzdem klar: Christus hat durch seinen Tod am Kreuze die Sünden getilgt, hier: weil er die Strafe dafür, den Tod, auf sich genommen hat. Daß dabei der Opfergedanke nicht mitschwingen sollte, weil die Vorstellungen des Sündetragens und des Opfers zwei verschiedenen Reihen entlehnt seien (Kühl, auch B. Weiß), ist sehr schwer anzunehmen, wo die Opfervorstellung doch so allgemein verbreitet war und wo der Verf.

selber ihr in 1₂ und 1₁₉ Ausdruck gegeben hatte. Der Brief geht freilich auf diese Anschauung hier nicht mehr ein. Aber die Gedanken sind eben nicht scharf und logisch einwandfrei ausgesprochen, weil es so weithin herrschende und geläufige Vorstellungen sind und weil die Wahl der Ausdrücke durch Jes 53 mitbedingt ist. Altliche Worte und nachpaulinische, frühchristliche Theologie, die durch zeitgenössisches Judentum und überhaupt spätantikes Vorstellungsgut beeinflusst ist, brauchen keine scharfe logische Einheit zu geben.

Die ἁμαρτίαι, die der mit den übrigen Relativsätzen, wie schon erwähnt, auf einer Stufe stehende Satz eingangs nennt, sind die begangenen Sünden, die Tafsünden, nicht etwa die sündhafte Neigung; ἁμαρτάνειν in V. 20, ἁμαρτία in V. 22 war auch von Tafsünden gesagt. Unsere Sünden hat Christus an seinem Leibe auf das Kreuz hinaufgetragen. Der Sühnetod Christi hat, das ist die allgemein herrschende, selbstverständliche Anschauung, nicht nur Bedeutung für die Sünden, die vor ihm geschehen waren, sondern auch für die Sünden künftiger Gläubiger; auch unsere Sünden trug er hinauf, ruft der Brief den Heidenchristen in die Erinnerung. Christus, er selber (αὐτός im Gegensatz zu den ἡμεῖς, die eigentlich leiden sollten), hat die Sünden auf das Holz hinaufgetragen. Die Stelle, die nur andeutet und nicht klar ausführt, ist viel erklärt worden. Ist das Kreuz hier als Altar gedacht? So haben viele Exegeten gemeint, sicher mit Unrecht (vgl. KühI). Denn ein ξύλον, das Kreuz, den Schandpfahl als einen Altar aufzufassen, mutet jüdischer und heidnischer Anschauung zu viel zu. Die Sünden als dargebrachtes Opfer zu denken, ist eine in sich ganz unmögliche Vorstellung, und wenn man den zweiten Anstoß wegräumen und dem Bilde die Wendung geben will, das Opfer auf dem Altar sei Christus selber, so erhebt sich dabei gleich der Einwand, daß das ganze Opfertier nicht auf den Altar kommt.

Besser ist es, den Gedanken des Wegtragens der Sünde hier zu betonen. Christus hat sich mit unsern Sünden beladen, genauer, er hat seinen Leib damit beladen; wie, wird nicht gesagt. Er ist damit aufs Kreuz gegangen, hat die Sünden also mit seinem Leibe auf das Kreuz getragen. Und als am Kreuze sein Leib, der die Sünden trug, getötet, vernichtet war, waren auch die Sünden vernichtet (vgl. noch KühI zu dieser Auslegung). Zu der eben gegebenen Erklärung paßt auch der Ritus des Sühnopfers. Denn einer von den vielen Gedanken, die mit dem Ritus verknüpft werden können (Gabe und Geschenk an Gott, Lösegeld, Ersatz und Vertretung, Übernahme der Sünde und des Fluches der Sünde) ist auch der, daß das Opfer die Sünde we trägt. Dabei soll nicht an das Opfer des Versöhnungstages gedacht werden, — obgleich das immerhin auch eine Parallele ist (Barn 7 ist Jesus der Sündenbock), wenn schon der Sündenbock nicht eigentlich geopfert wird — wohl aber kann Hbr 9₂₈ zitiert werden: οὕτως καὶ ὁ Χριστός, ἅπαξ προσερχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνεργεῖν (wegzutragen) ἁμαρτίας, eine Stelle, die so wie unsere auf Jes 53₁₂ anspielt. Christus hat demnach, das ist der Sinn des V., die Sünden auf sich genommen und weggeschafft, indem er die Strafe dafür auf sich genommen hat, den Tod erlitten hat, den die Sünder erleiden sollten, und wohl auch, wenn schon nicht deutlich ausgesprochen: er hat sein

Blut dafür fließen lassen (vgl. zu diesem kaum abzuweisenden Hineinspielen der Opfertheorie οὐ τῷ μώλωπι ἰάθητε). Zu dem Ausdruck ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ vgl. noch Kol 1²²; Hbr 10¹⁰: der präexistente, unsichtbare Gottessohn mußte einen Leib, einen sichtbaren, leidens- und sterbensfähigen haben, sonst konnte er nicht leiden und sich opfern. Zu ξύλον, Pfahl mit starker Betonung des Schimpflichen im Sinne von unserem „Galgen“ vgl. noch Gal 3¹³; Apg 5³⁰, 10³⁹, 13²⁹ und öfters in Barn mit Benutzung ATlicher Stellen, vgl. 5¹³, 8^{1.5}, 11⁶, 12^{1.7}.

Damit, daß Christus die Sünden auf den Pfahl hinaufgenommen hat, sind wir sie los. Darauf, was für Bedingungen der Mensch zu erfüllen habe, um dieser Sündentilgung teilhaftig zu werden, wird nicht eingegangen. Der Zweckatz, der den Abschluß bildet, reflektiert deutlich nur auf die ethische Wirkung des Todes Jesu und zwar seiner sündentilgenden Kraft: ἐνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, damit wir der Sünden ledig geworden, der Gerechtigkeit leben sollten. Unsere Sünden, die vergangenen sind getilgt, eine Strafe dafür haben wir nicht mehr zu erwarten, nun kann das neue Leben, das Leben für die Gerechtigkeit beginnen. Daß die Kraft zu dem neuen Leben in der fortdauernden Gemeinschaft mit Christus beruht, sagt der Verf. hier nicht, obwohl ihm die Vorstellung von der Wiedergeburt geläufig ist, vgl. 1^{3.22}, 2². Es kommt ihm hier offenbar vor allem auf den kräftigen sittlichen Anruf an. Immerhin liegt in dem Ausdruck ἀπογενόμενοι eine Anspielung auf den Gedanken der Wiedergeburt. ἀπογενέσθαι hat schon in klassischem Sprachgebrauch nicht nur die Bedeutung von: fern sein, fremd sein, verloren gehen, sondern auch die von: sterben; οἱ ἀπογενόμενοι sind die Verstorbenen. Und daß ἀπογενόμενοι hier den gleichen Sinn hat wie ἀποθανόντες folgt aus dem Dativ ταῖς ἁμαρτίαις. Hätte es nämlich nur die Bedeutung von: fremd, fern geworden, dann müßte der Genitiv der Trennung dastehen. — Als Parallele zum ganzen Gedanken vgl. Röm 6²: οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσωμεν ἐν αὐτῇ, dann Röm 6¹⁸: ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ. Bei Paulus ist alles straffer und logischer, auch religiös tiefer ausgedrückt, vgl. die ganze Art, wie er Röm 6 das Problem des alten Sündenlebens und des neuen Gerechtigkeitslebens behandelt, ἁμαρτία (sing.) und δικαιοσύνη (Χριστός) sind persönliche Mächte, unter deren Gewalt der Mensch steht, und die ihn beherrschen, sei es die eine oder sei es die andre. I Pt 2²⁴ ist demgegenüber blasser und rationaler. Es liegt am Menschen, an seinem Willen und Entschlüssen, das Leben für die Gerechtigkeit, das Christus ermöglicht hat, zu verwirklichen. — τῇ δικαιοσύνῃ ist dat. commodi, wie ταῖς ἁμαρτίαις dat. incommodi ist.

Hat der Verf. im Hauptteile von V. 24 deutlich den engeren Kreis, die Sklaven, verloren, so kehrt er am Schluß des V. und in V. 25 doch wieder zur 2. Pers. Plur. zurück. Aber noch sind die Aussagen so allgemein, daß sie auf alle Christen passen, und es ist sehr fraglich, ob mit ξύλον (die bei Sklaven übliche Todesstrafe) und mit μώλωψ (Strieme, Wunde, die Züchtigung der Sklaven) ein Hinweis auf die Sklaven (Kühl, Usteri) beabsichtigt

ist. Immerhin zeigt die 2. Pers., daß doch die eigentliche Adresse wieder schärfer ins Auge gefaßt wird.

οὐ τῷ μόλωπι ἰάθητε ist Zitat aus Jes 53⁶, τῷ μόλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν (also ist αὐτοῦ hinter μόλωπι, das N*LP und viele andre haben, als Korrektur aus LXX zu streichen). Der kurze Satz enthält einen wirkungsvollen Gegensatz: seine Wunde hat euch geheilt, und die Aussage schließt ab, was der vorhergehende Satz schon breiter ausgeführt hatte. In Sonderheit liegt in ἰάθητε, dem Heilen von der Sündenkrankheit, beides, was unmittelbar zuvor erwähnt war: das Absterben für die Sünde, das Leben in der Gerechtigkeit (vgl. v. Soden).

V. 25. Jes 53⁶, unmittelbar hinter dem eben angeführten Worte, steht: πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν. Der Verf. folgt also mit dem Zitate in V. 25 a seiner Vorlage. Wie irrende Schafe waren sie einst, natürlich in ihrer vorchristlichen Zeit. Ein Schluß auf den früheren Stand der Angeordneten — daß sie früher Juden (B. Weiß, Kühf u. a.) oder daß sie Heiden (v. Soden u. a.) waren — kann aus dem Bilde nicht gezogen werden. Daß Juden, die gläubig geworden sind, nach ihrem früheren religiösen Zustande als irrende Schafe bezeichnet werden können, ist nach Mt 6³⁴; Mt 10⁶ sicher. Das Bild, das so oft verwendet wird, kann aber auch auf frühere Heiden hindeuten: καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς ἀλλῆς ταύτης· κακεῖνα δὲ με ἀγαγεῖν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν (Joh 10¹⁶) setzt doch auch irrende Schafe in der Heidenwelt voraus, die der gute Hirte mit zu der einen Herde führen will. Der zersfahrenen Ratlosigkeit des früheren vorchristlichen Zustandes — nach andern deutlichen Daten des Briefes handelt es sich um gewesene Heiden — ist jetzt ein Ende gemacht worden: ἐπιστράφητε (NP ἐπιστράφητε) νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Der Hirte und Aufseher der Seelen kann Gott sein, nach Ez 34^{12. 16}, wie denn auch 5² die Gemeinde als ποῖμνιον τοῦ θεοῦ bezeichnet wird (so B. Weiß, Kühf). Besser aber ist es, bei dem Hirten an Christus zu denken (Usteri, v. Soden), weil dieser 5⁴ ἀρχιποίμην genannt wird, die Herde gehört nach 5²⁻⁴ Gott, Christus ist ihr Oberhirte, die verantwortlichen Gemeindebeamten sind die unter ihm stehenden Unterhirten. — Der Genitiv τῶν ψυχῶν ὑμῶν gehört zu dem Doppelausdruck: τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον, weil dieser unter einem Artikel steht. Bei der Verwendung der Bezeichnung ἐπίσκοπος wird kaum eine Anspielung auf die ἐπίσκοποι der Gemeinde vorliegen; der Verf. nennt 5¹ die Gemeindebeamten πρεσβύτεροι, wo doch im Zusammenhange so nahe gelegen hätte, sie als ἐπίσκοποι zu bezeichnen oder doch von ihrem ἐπισκέπτεσθαι zu sprechen. ἐπίσκοπος hat 2²⁵ eine ganz allgemeine, von der Tätigkeit des dem Hirten zukommenden Aufsehens hergenommene Bedeutung.

Ermahnungen an die Frauen 31-6.

An die Mahnungen, die den Sklaven gelten, schließen sich solche an, die an die Frauen ergehen. Sehr passend, denn ihr Ton ist, antikem Eheideal entsprechend, der gleiche, der in den Mahnungen an die Sklaven durchschlägt: ὑποταγή. Zum Anschluß, Vokativ mit folgendem Partizipium, vergleiche das

oben zu 218 Bemerkte. Zu den Ausführungen von 31–6 vgl. noch Jordan, Das Frauenideal im NT. und der ältesten Christenheit 1909.

D. 1. *ὁμοίως γυναῖκες* (B8* A; die allermeisten Zeugen nach Analogie von 218, 37 *αἱ γυναῖκες*) *ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδοῖς ἀνδράσιν*. Das *ὁμοίως* hier erklärt sich leicht durch den Rückblick auf die vorhergehende Mahnung an die Sklaven, die auch Unterordnung forderte, vgl. insbesondere den gleichen Bau 31 und 218. *ὁμοίως* gehört, da *γυναῖκες* Nominativ ist, und da der Sinn es verlangt, mit *ὑποτασσόμεναι* zusammen. *ἰδιος* ist nicht stärker als das einfache Possessivpronomen (*ἐαυτῶν*), und aus seiner Verwendung ist nicht (mit Usteri u. a.) die Folgerung zu ziehen, die Frauen sollten nicht zu andern (etwa Führern der Gemeinde) in ein Verhältnis der Anlehnung und Unterordnung, sei es auch nur ein rein geistiges, treten. *ἰδιος* in ganz entsprechender Vorschrift Eph 5₂₂; Tit 2₅, wo auch nicht diese bedeutsame Nebenbeziehung anzunehmen ist, dann vgl. noch unten D. 5 und die Grammatiken.

Im Folgenden wird augenblicklich wie bei den Sklaven auf die Schwierigkeit hingewiesen, die der Christenstand in heidnischer Umgebung mit sich bringt. Frauen gab es zahlreich innerhalb der alten Gemeinden. Wie schon vorher die Propaganda des Judentums, so hat auch die des Christentums auf die Frauenwelt, zum Teil grade auf die der höheren Stände eingewirkt. Die Frauen heidnischer Männer, die hier angerebet werden, haben sich wohl alle erst in der Ehe zum Christentum bekehrt. Bei der starken schon zu 118 festgestellten Vermehrung der Gemeinden macht diese Annahme keine Schwierigkeit. Daß christliche Mädchen, Töchter von christlichen Häusern, oder christliche Witwen zur Ehe mit Heiden schritten, muß in der älteren Zeit sehr selten vorgekommen sein, bestimmt hören wir von solchen Ehen erst spät: Tertullian Ad uxorem II 2. Hingegen ist der Fall, daß die Frau Christin wurde, der Mann Heide blieb, von Anfang an in den Heidengemeinden vorgekommen, und schon Paulus verlangt das Weiterbestehen einer solchen gemischten Ehe, (I Kor 7_{12–16}), das auch der Verf. von I Pt stillschweigend als selbstverständlich voraussetzt. Hier war für die christlichen Frauen, von vornherein der schwächere Teil in der Ehe, eine Fülle von Konflikten, zum Teil sehr böser Art, gesetzt. Die Christin hatte sich als Mädchen den Mann nicht gewählt, er war ihr von der Familie gegeben worden. Es konnte ein roher Mensch sein, der keinerlei Rücksicht auf seine Frau nahm. Andererseits mußte das Christentum die Frau ihrem heidnisch bleibenden Manne entfremden. Was ihr inneres Leben ausmachte, blieb dem Gatten unverständlich:

Keimt ein Glaube neu,
wird oft Lieb und Treu
wie ein böses Unkraut ausgeraut.

Jesu hartes Wort ging in solchen Ehen wie auch bei anderen Familienverhältnissen in Erfüllung: Wähnt nicht, ich sei gekommen, Frieden auf Erden zu bringen; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ja, ich bin gekommen, den Menschen zu entzweien gegen seinen Vater und die Tochter gegen ihre Mutter und die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter, und dem Menschen werden in den eignen Hausgenossen seine Feinde entstehen. — Tertullian hat mit der vollen Kraft seiner Sprache, freilich in einer späteren Zeit, wo die entwickeltere und verfestigte kirchliche Sitte an die Frau mehr Anforderungen stellte als in den allerersten christlichen Generationen, Zusammenstöße gezeichnet, in die die christliche Frau bei der Mißhe geriet: Sicher kann sie dem Herrn der christlichen Sitte gemäß nicht genug tun, da sie zur Seite einen Knecht des Teufels hat, der seinem Herrn beisteht, die Bemühungen und die Pflichten der Gläubigen zu hindern, so daß, wenn Station zu halten ist, der Mann für den Tag ein gemeinsames Bad festsetzt, sollen die Fasten beobachtet werden, der Mann an demselben Tage ein Gastmahl veranstaltet, wenn sie aus dem Hause gehen muß, die häuslichen Geschäfte niemals bringender sind. Wer auch wird seine

Frau zum Besuche der Brüder von Gasse zu Gasse in fremde und auch wohl ärmliche Hütten herumgehen lassen? Wer wird gern gestatten, daß sie, wenn es nötig ist, sich zu den nächtlichen Versammlungen von seiner Seite entferne? Wer endlich wird es sorglos ertragen, daß sie zum Osterfeste die Nacht auswärts zubringe? Wer wird sie ohne Argwohn zu jenem Mahle des Herrn lassen, das sie verlästern? Wer wird dulden, daß sie ins Gefängnis schleicht, um die Ketten der Märtyrer zu küssen? Oder, daß sie einem Bruder einen Kuß gibt, den Heiligen die Füße wäscht, Speise und Trank nimmt, verlangt, im Sinne hat? Und wenn ein fremder Bruder ankommt, welche Gastlichkeit hat er in dem fremden Hause? Soll einem was geschenkt werden, sind Speicher und Keller verschlossen (Ad uxorem II 4, vgl. auch noch 5). Als wirkliches, uns überliefertes Beispiel vergleiche man die Geschichte der Frau, die Justin Apol. II 2 erzählt: das in Rom lebende vornehme Ehepaar war/ einem Lasterleben ergeben. Als die Frau sich bekehrt hatte, tat sie nicht mehr mit, und als sie es bei ihrem lasterhaften Gatten nicht länger aushalten konnte, leitete sie die Scheidungsfrage ein. Der Mann gab daraufhin sie und ihren Lehrer Ptolemäus beim Stadtpräfekten Urbicus als Christen an. (Vgl. zur ganzen Frage auch noch Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums I² 330 ff.).

Die Frau, die zur gehakten und schwer verdächtigten Sekte der Christen gehörte, hatte so im Hause ihres Mannes oft einen schweren Stand. In diese Verhältnisse hinein sind die Mahnworte des Briefes gesprochen. Der Verf. weiß den Frauen kein andres Mittel anzugeben, als was er den Sklaven, was er überhaupt den Christen zu empfehlen hat: bei allem Festhalten am Christenstande still und geduldig sich unterordnen, durch die innere Güte und den reinen Lebenswandel die Gegner womöglichst entwaffnen und überwinden. Das gute Zutrauen, daß dies möglich, ja daß es bestimmt zu erwarten sei, spricht der Verf. aus, vgl. in weiterem Zusammenhange den gleichen Gedanken schon 212.

ἵνα καὶ εἴ τις ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ . . . Das ist vorsichtig ausgedrückt. Tatsächlich mag die Mißhehe nicht so selten vorgekommen sein, wie εἴ τις anzudeuten scheint. ἀπειθεῖν war im gleichen Sinne schon 28 verwendet, es kehrt 320, 417 wieder, vgl. die Anmerkung zu 28. λόγος ist hier wie 28 die Predigt des Evangeliums. Es wird vorausgesetzt, daß auch die Männer Gelegenheit haben, die Predigt des Evangeliums zu hören. Dabei ist nicht daran zu denken, daß die Frauen den Männern das Evangelium verkünden — sie mögen wohl nur in sehr seltenen Fällen die Fähigkeit dazu gehabt haben — aber sie vermochten durch ihre Überredung und ihren Einfluß die Männer dazu, in die Versammlungen der Gemeinde mitzukommen, und der christliche Lehrer kam in das Haus, um seine Überredung dem Manne zuteil werden zu lassen, nachdem die Frau schon gewonnen war.

Die Männer nun, bei denen die Predigt des Evangeliums nichts vermag, sollen διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου gewonnen werden. Die ἀναστροφή, von der hier geredet wird, ist der Wandel innerhalb und außerhalb des Hauses, dem Gatten und andern gegenüber. Dieser Wandel, der im nächsten V. noch näher charakterisiert wird, soll als beste Missionspredigt wirken und soll die Männer gewinnen. ἄνευ λόγου bedeutet: ohne Predigt des Evangeliums, denn λόγος muß dieselbe Bedeutung haben wie eben zuvor. Anders B. Weiß, Kühn u. a., die deuten: ohne Wort der Frauen, das nichts mehr ausrichten würde, nachdem das Gotteswort nichts ausgerichtet hat, also: durch den stummen Wandel, die stille Predigt der Lebensführung. κερδοθῆσονται Ind. Fut. wie oft bei den Sinnsätzen (vgl. Bläß, Grammatik § 65, 2, Radermacher, Grammatik S. 141 f.); κερδαίνω (mit den

Formen vom Stamme *κερδε-*) in der Bedeutung gewinnen, vgl. auch I Kor 9^{19ff.}

V. 2. *ἐποπτεύοντες* (**N*** *ἐποπτεύοντες*) *τὴν ἐν φόβῳ ἀγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν. ἐποπτεύειν* war schon 2¹² in der gleichen Bedeutung (beaufsichtigen, genauer wahrnehmen) und in ganz entsprechendem Zusammenhange gebraucht. *ἀγνός* ist hier nicht in der engeren Bedeutung von: keusch gebraucht, sondern in der weiteren von: lauter, rein. Die Frauen sind nach ihrer Befehrerung nicht nur züchtiger geworden, haben frühere Leichtfertigkeit in Sitte und Wort abgelegt, sondern sie sind reiner geworden, und zur *ἀγνεία* gehört auch Wahrhaftigkeit, innere Güte und Vornehmheit der Gesinnung. Unter *φόβος* wird nicht die Furcht vor dem Manne zu verstehen sein, sondern wie 2¹⁸ die Furcht vor Gott. Die Gottesfurcht bestimmt den reinen Wandel der Frau, und in dieser Furcht fühlt sie sich gebunden. — Die Männer sehen den reinen, geänderten Wandel der Frauen, sie haben bei dem engen Zusammenleben ja die beste Gelegenheit dazu, und ihr Urteil über den neuen Glauben, der solche Frucht bringt, muß notwendig günstiger werden. Diese gute Hoffnung spricht der Verf. aus. Und nun geht er weiter dazu über, zu zeigen, worin sich die *ἀγνή ἀναστροφή* der Frauen äußern wird (VV. 3 und 4).

V. 3. Sorge der Frau ist der Schmuck im weitesten Sinne, das Herrichten des äußeren Menschen, sie will damit glänzen, gefallen und die Augen der Männer auf sich ziehen. Den äußeren Putz verbietet der Verf. überhaupt: „Die urchristliche Gemeinde ist nicht anders wie das fromme Judentum jener Zeit puritanisch gesinnt“ (Gunkel), vgl. noch die mit I Pt 3^{2f.} eng verwandte Stelle I Tim 2⁹. — Die Konstruktion des Satzes ist (mit der Mehrheit der Ausleger) die, daß zu *ὧν ἔστω* als Prädikatsnomen aus dem Folgenden *κόσμος* zu ergänzen ist, also *ὧν (κόσμος) ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν . . . κόσμος . . . ἀλλ' ὁ κυριότης . . . ἀνδρωπος . . .* Die Ergänzung ist leicht und macht gar keine Schwierigkeit. Die andre Möglichkeit (vgl. Steiger, Huther, auch Usteri) ist die, nach der bekannten Konstruktion von *εἶναι* mit dem Genitiv zu übersetzen: deren Sache soll sein . . . oder: welchen eigen sein soll. Aber der Fortgang von V. 3 in V. 4 spricht entschieden für die erste Erklärung. In negativer Form wird erst gesagt, was nicht Schmuck der gläubigen Frau sein soll. Sie soll sich nicht herrichten wie das eitle Weltkind. Ihr Schmuck soll nicht der *ἔξωθεν κόσμος*, der äußere, von außen angelegte Putz sein. Worin er besteht, geben drei Genitive an, die drei Haupttätigkeiten weiblicher Putzsucht bezeichnen: das Frisieren, das Anlegen von Schmuck, das Anlegen von Kleidern. Die drei Genitive: *ἐμπλοκῆς, περιδέσεως, ἐνδύσεως* geben Tätigkeiten an. Logisch und grammatisch sind sie daher nicht Genitive der Apposition, sondern der Urhebererschaft (Kühl u. a.): Schmuck, der durch Haarflechten, Geschmeideanlegen, Gewänderanziehen entsteht. *ἐμπλοκή* ist nicht besonders das Einflechten von fremdem Haar, sondern überhaupt das Flechten, *περιδέσεις χροσίων* (C und eine größere Anzahl von Griechen auch vulg. pesch. haben ἢ vor *περιδ.*, eine Angleichung an das dritte Glied) ist das Anlegen von *χρυσία*, Goldgeschmeide, Ringen, Ketten,

Spangen . . . Die *ἱμάτια* sind natürlich prägnant: kostbare, modische Gewänder. — Schon eben wurde gesagt, daß die christliche Gemeinde unter ihren Angehörigen Frauen der oberen Schichten hatte. Unsere Stelle scheint auf solche hinzuzielen. Denn Sklavinnen und Proletarierfrauen brauchen nicht ermahnt zu werden, die zeitraubende und kostspielige Herrichtung ihres Äußeren zu unterlassen.

V. 4. Etwas anderes als der Prunk von Haargeflecht, Schmuck und Kleidern soll den Schmutz der Frauen ausmachen. Was, das gibt nun positiv der neue V. an: der innere Mensch. Zur Konstruktion vgl. schon oben: *ὁ κόσμος ἔστω ὁ κυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος*. Der innere Mensch wird bezeichnet als *κυπτὸς ἄνθρωπος*. Wird nur der äußere Putz gesehen, so bleibt der wahre innere Mensch verborgen. Menschenaugen können ihn nicht erblicken. Und in der gleichen Tonart geht der Zusatz *τῆς καρδίας*. Den Genitiv wird man am besten als possessiven fassen: der verborgene Mensch des Herzens, der tief innen im Herzen wohnt, und die Bezeichnung ist ein deutliches Gegenstück zu *ἐξωθεν* in V. 3 (vgl. v. Soden). Die andre Möglichkeit ist, den Genitiv als Apposition zu fassen: der verborgene Mensch, nämlich die *καρδία* (Kühl). Die Vorstellung vom inneren Menschen hängt zusammen mit der Vorstellung von der Wiedergeburt und die Parallelen zu unserer Stelle sind bei Paulus zu finden, der von dem alten Menschen spricht, der mit Christus gestorben, von dem neuen, der mit ihm auferstanden ist, oder von dem neuen Menschen, den man angezogen hat, von dem inneren Menschen, dem pneumatischen Menschen, vgl. Röm 6 6 (7²²); (I Kor 2 14f.); II Kor 4 16; Kol 3 9f.; Eph (2 15), 3 16, 4 22f. — *ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος* bezeichnet die Sphäre, in der sich der innere Mensch bewegt, besser noch das Gewand, das er anlegt, den Schmutz, mit dem er sich ziert. Denn das Bild vom *κόσμος* steht dem Verf. in V. 4, wie gezeigt, noch vor Augen, und in V. 5 wird mit deutlicher Rückbeziehung auf die Aussage von V. 4 gesagt: *οὕτως γὰρ . . . ἐκόσμου ἐν τῷ*. Der innere Mensch ist wohl an sich nicht sichtbar, aber er kann sich äußern, er kann eine schmückende Gewandung anlegen, in der er erscheint, Äußerungen des *πνεῦμα* aufweisen, das sein Wesen ausmacht. *τῷ ἀφθάρτῳ* ist sicher substantiviertes Neutrum, und nicht Adjektivum, zu dem *κόσμῳ* zu ergänzen ist (dies Kühl gegen die meisten Ausleger). Das Pneuma hat unvergängliches Wesen, es ist eben selber das Prinzip des neuen unzerstörbaren Lebens, das in den Gläubigen gepflegt worden ist. *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* sind sie berufen und erwählt (12), *πνεύματι* ist Christus lebendig gemacht worden (3 18), *κατὰ θεὸν πνεύματι* sollen die Toten leben, die *κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ* gerichtet werden (4 6) das Pneuma und sein *ἀφθάρτον* sind selbstverständlich etwas, was dem Wesen nach unsichtbar ist, so wie der innere Mensch des Herzens. Aber das Pneuma hat Eigenschaften, die nach außen hin wirken und so gesehen werden können. Nun hat das Pneuma verschiedene Eigenschaften, und es kann sich äußern in einem kühnen, weltverachtenden Sinne, in heißglühender Jenseitssehnsucht, es treibt die Apostel über Meere und Länder, es gibt Prophetie und Zungenrede. Hier werden zwei Äußerungen des Pneuma genannt, die mit dem Wesen

der Frauen, die sich unterordnen und ein ehrbares Leben in Gottesfurcht führen sollen, in engster Beziehung stehen. Das Pneuma ist *πραῦ καὶ ἡσύχιον*, sanft und still (B vulg cop haben τοῦ ἡσυχίου καὶ πραέως). In der Sanftmut, die auch erlittenes Unrecht zu ertragen versteht, und in der Stille, die sich hineinschickt und nicht eifert, lärmt und schilt, wird es sich weisen, daß die Frauen das Pneuma besitzen.

Die vorgetragene Deutung, die *πνεῦμα* im eigentlich religiösen Sinne als den heiligen Gottesgeist, der in den Wiedergeborenen wirkt, auffaßt (so Steiger und auch Usteri), steht im Gegensatz zu einer anderen, von den neueren Exegeten (vgl. B. Weiß, Kühn, v. Soden, Windisch, auch Guntels Übersetzung: eines sanften und stillen Sinnes) gewöhnlich vertretenen, wonach *πνεῦμα* hier einfach psychologischer Terminus, von menschlichem Geiste und menschlicher Gemütsart gebraucht, ist. Natürlich kann man mit dieser Auffassung auch einen guten Sinn in die Stelle hineinbringen. Aber *πνεῦμα* kommt in dieser Bedeutung doch nur sehr selten vor (Jas 2²⁵ ist ein Beispiel dafür), die Bezeichnung hat einen spezifisch religiösen Klang, nicht nur für Christliches, sondern überhaupt für hellenistisches Ohr; dann spricht *ἄφθαρτον* für unsere Auffassung, weiter die Verbindung mit der Vorstellung von der Wiedergeburt, die wir im *κρυπτός ἄνθρωπος τῆς καρδίας* fanden; wo *πνεῦμα* sonst im Briefe vorkommt, ist es der heilige Gottes- oder Christusgeist (12. 11f., 318, 46. 14); der psychologische Terminus, der den Geist, die Seele dem Leibe entgegengesetzt, war 2¹¹ *ψυχή*.

ὁ *ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελής* schließt ab. Wieder tritt religiöse Motivierung, der Hinweis auf Gott ein, der im ganzen Zusammenhange des Teiles wiederkehrt, vgl. 213. 15. 16. 18 — 20, 32 auch wieder 35. 37 Schluß). Die Aussage wertet den Schmutz des inneren Menschen im Gegensatz zum äußeren Prunk. Dieser ist kostbar vor den Augen der Menschen, der Schmutz des inneren Menschen ist kostbar vor Gott, in seinem Urteil, auf das es im Letzten ankommt. Das Relativum *ὁ* geht sicher nicht auf den ganzen Inhalt des vorangehenden Verses, wie einige gemeint haben, sondern entweder auf τῷ *ἀφθάρτῳ* (Bengel, Steiger, Schott u. a.) oder auf *πνεῦμα* (Huther, Keil, B. Weiß, Kühn, Usteri). Obwohl *πνεῦμα* näher steht, scheint mir die erste Deutung die bessere, weil in der vorliegenden Fassung des Gedankens τὸ *ἄφθαρτον* der Hauptbegriff ist, der durch den Genitiv erläutert wird.

Auf die große Schönheit der Stelle, die den Frauen, welche unter sehr schweren Verhältnissen ihren Christenstand behaupten müssen, das Ideal vorzeichnet, sei ausdrücklich hingewiesen.

V. 5. In diesem und dem folgenden V. stützt der Verf. seine Paränese durch Hinweis auf Personen des A.C., „die christliche Predigt liebt es, die Beispiele aus den Geschichten des A.C.s zu nehmen“ (Guntel). Mit der eigenen Überlieferung haben die Heidenchristen gebrochen, heroische Beispiele von Liebe, Aufopferung, Dulden aus der griechischen oder römischen Vergangenheit konnten sie also nicht benützen. Es ist ein Zeichen für große Weitherzigkeit, die das in Rom entstandene Schreiben auch in andrer Hinsicht auszeichnet, wenn I Clem 55¹ sagt: Doch um auch Beispiele von Heiden zu

bringen: viele Könige und Fürsten haben sich in Pestzeiten nach empfangenem Orakelspruch in den Tod hingegeben, um durch ihr Blut ihre Bürger zu retten; viele sind aus ihrer Heimat ausgewandert, um Unruhen ein Ende zu machen — wobei an Kodrus, Sperthias und Bulis, Lykurg, an Curtius, die Decier, Scipio Africanus u. a. gedacht sein mag. Die eigene Geschichte der Christen war noch kurz, doch vgl. die *ἐγγιστα γινόμενοι ἀδελφαί* in I Clem 5f. (Petrus, Paulus, dann Märtyrer der neronischen Verfolgung). So mußte die nach Beispielen suchende Paränese zum heiligen Buche des AT. greifen und in seinen Blättern aneifernde und abschreckende Beispiele suchen. Unter den urchristlichen Schriften hat dies am ausgiebigsten I Clem (vgl. 4, 9–12, 17f., 53) und Hbr (11) getan. Es war auch einer von den großen Vorzügen des AT., daß es der jungen Gemeinde das große ethische Musterbuch abgab. An unserer Stelle, wo Frauen angeredet werden, wird sehr passend auf das Vorbild von Frauen des AT. hingewiesen.

Das einführende *γάρ* begründet, und zwar liegt die Begründung eben in der Hindeutung auf Frauen aus der heiligen Geschichte. Sie werden *ἄναι γυναῖκες* genannt, nicht weil sie zum Volke Israel, sondern weil sie zum Gottesvolke der Erwählung gehören, das jetzt in der Gegenwart erst in die Erscheinung tritt, das aber auch schon in der Vorzeit Glieder, Männer und Frauen, gehabt hat, die die Gemeinde nun als zu ihr gehörend in Anspruch nimmt (vgl. die christlichen Frauen als die Kinder der Sarah V. 6; *ἄνιοι προφῆται* I 170; Act 321; II Pt 32). *οὕτως* weist zurück, so, nämlich durch das *ἀφθαρτον τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος*; einst *ποτε*, weil es in grauer Vorzeit dahinten liegt; *καὶ* auch, nämlich so wie ihr es sollt und tut. Der Zusatz *αἱ ἐλπίζουσαι εἰς (ἐπὶ NKLP) θεόν* bedeutet: die ihre Hoffnung auf Gott setzten; in dem sanften und stillen Geiste, mit dem sie sich schmückten, waren sie geduldig auch in ihrer Unterordnung und setzten ihr Zutrauen auf Gott, der sich ihrer annehmen und ihre Demut nicht übersehen werde. Bei *ἐλπίζειν* hier an die Hoffnung auf das messianische Heil, das Zutrauen auf die Erfüllung der Verheißung zu denken, liegt dem Zusammenhange völlig fern. Die Partizipialkonstruktion *ὁποιασόμενοι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν* ist nicht konditional aufzulösen, „wenn sie u. s. w.“, (denn es ist selbstverständliche Voraussetzung, daß sie den Männern immer gehorsam waren), sondern sie ist mit „da“ oder „indem“ zu umschreiben. Über *ἰδιος* vgl. oben zu 31.

Welche heiligen Frauen der Verf. meint, sagt er nicht. Er hat aber eine Mehrzahl von ihnen im Sinn, und er wird in seinem Texte mit seiner Eregete Züge von besonderem Gehorsam heiliger Frauen gefunden haben, wo wir keine zu finden vermögen, vgl. schon den nächsten V. und die Bemerkung zu *κύριον αὐτὸν καλοῦσα* dort.

V. 6. Unter den heiligen Gestalten der Vorzeit, die in der christlichen Paränese herangezogen werden, nimmt Abraham eine hervorragende Stelle ein. Er ist nach bekannter altchristlicher Auffassung der Stammvater, nicht der Juden — dies höchstens dem Fleische nach —, sondern der Christen, vgl. außer den bekannten Ausführungen des Paulus Röm 4 und Gal 3 noch Hbr 216, wo das *σπέρμα Ἀβραάμ* die Christen sind, Jak 221: *Ἀβραάμ δ*

πατήρ ἡμῶν, I Clem 31² ὁ πατήρ ἡμῶν Ἀβραάμ, Barn 137: ἰδοὺ, τέθεικά σε, Ἀβραάμ, πατέρα ἐθνῶν τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας τῷ θεῷ. An unserer Stelle, wo der Verf. die Frauen anredet, ist es ihm wichtig und wertvoll, als Beleg für die allgemeine Behauptung, die V. 5 aufgestellt hatte, Sarah, die Frau Abrahams nennen zu können. So wie nach Paulus die Heiden Abrahams Kinder geworden sind, weil sie glaubten, wie er glaubte, so sind die Frauen hier, auch gewesene Heidinnen, Sarahs, der Stammutter, Kinder geworden, weil sie tun, was sie tat: ὑποτάσσεσθαι, ἐλπίζειν ἐπὶ θεόν, μὴ φοβεῖσθαι μηδεμίαν πτόησιν.

Zu dem am Anfang stehenden ὥς, das den Beleg, das Sonderbeispiel einführt, vgl. ganz ähnlich καθὼς Gal 3⁶. ἐπήκουσεν, der Aorist, ist mit SACKLP und den meisten andern Zeugen zu lesen gegen ἐπήκουεν B vulg, pesch u. a. Die Aussage hat hier nicht das allgemeine, andauernde Verhalten der Sarah im Auge, sondern eine ganz besondere Handlungsweise, die sie bei einer bestimmten Gelegenheit an den Tag legte, auf die der Text gleich zu sprechen kommt. Das Imperfektum ist Korrektur nach ἐκόσμων in V. 5. Die Stelle, an der im AT. die Bezeichnung Abrahams als des κύριος im Munde der Sarah vorkommt, ist Gen 18¹²: Sarah lachte bei sich und sprach: οὐπὼ μὲν μοι γέγονεν ἕως τοῦ νῦν ὁ δὲ κύριος μου προσβύτερος. In dieser Bezeichnung, die für altorientalische Sitte gar nichts Besonderes an sich hat, sieht der Verf. nach seiner Empfindung und seiner Exegese, auch seinem Sprachgebrauche einen Beweis von besonderer Ergebenheit und Unterordnung der Sarah. Das Partizipium καλοῦσα ist aufzulösen mit: indem oder: dadurch, daß.

ἥς ἐγενήθητε τέκνα: Kinder der Sarah, sind die Christinnen geworden. Als geborene Heidinnen standen sie noch in gar keinem Verhältnis zu der Ahnfrau des Gottesvolkes der Erwählten. Wodurch sind sie es geworden? Wir würden nach dem unmittelbar Voranstehenden (ἐπήκουσεν, κύριον αὐτὸν καλοῦσα) eine Aussage erwarten, die als Tun der Frauen etwa angibt: indem ihr euch euren Männern als den Herren unterordnet. Statt dessen stehen hier die Partizipialbestimmungen: ἀγαθοποιῶσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν. ἀγαθοποιῶσαι ist nach den vorhergehenden Sondermahnungen, die sich um Gehorsam, Sanftmut, Stille drehen, ein auffallend allgemeiner Ausdruck, vgl. 2¹⁵ (2¹⁴ ἀγαθοποιός), dann wieder 3¹⁷, in den Mahnungen, die an alle Christen gerichtet sind. Aber auch 2²⁰, in der Sondermahnung an die Sklaven, kommt das Wort vor, und wie es dort seine besondere Anwendung auf die Verhältnisse des Sklavenstandes fand, und das rechte, pflichtgemäße Tun grade des Sklaven bezeichnete, so muß es auch hier vom rechten, pflichtmäßigen Tun der Frauen verstanden werden; das aber ist Unterordnung unter den Mann, die Erweisung alles Guten zum Besten der Männer, allenfalls noch der reine Wandel (3^{1f.}), alles das, was den Männern zugute kommt. — Zu der positiven Bestimmung tritt noch eine negative: καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν. Zu der Fassung vgl. Spr 3²⁵: καὶ οὐ φοβηθήσῃ πτόησιν ἐπελθοῦσαν. Die Negation beim Partizipium ist in der Koinesprache μή ohne Rücksicht auf die Bedeutung des Partizipiums, vgl.

Blaß, Grammatik § 75, 1 und 5, Radermacher, Grammatik S. 171 f. Wir haben also keine Veranlassung, vom Gebrauche der Negation aus die oben gegebene Auflösung der Partizipien, (indem oder dadurch daß) zugunsten einer konditionalen zu ändern. Die Mahnung in ihrer besonderen Form nimmt Rücksicht auf die am Eingang des Abschnittes zu D. 1 geschilderten Verhältnisse. *πρόησις* ist Verbalsubstantiv mit aktivem Sinne: das Erschrecken, das in Furcht setzen, und man kommt mit dieser Bedeutung hier gut aus, ohne daß man die passive, die das Wort auch haben kann (Schrecken, Furcht), heranzuziehen braucht, die übrigens den Sinn der Aussage nicht ändert. Die negative Aussage macht zu der positiven, die offenbar den Hauptnachdruck hat, eine notwendige Einschränkung. Man kann darum (vgl. Kühn) das zweite Partizipium auch mit: und zwar anschließen. Die *πρόησις* ist in der Hauptsache doch als von den eigenen Männern ausgehend zu denken. Freilich können auch andere Männer und eintretende Verhältnisse das leicht zu schreckende Geschlecht in Furcht versetzen. Wir erfahren indes in späterer Zeit ausdrücklich, daß heidnische Männer ihre christlichen Frauen dadurch sich gefügig hielten, daß sie sie bei der Behörde anzugeben drohten (Tertull. Ad uxor II 5) und auch die oben schon erwähnte römische Christin, von der Justin am Eingang der II Apol erzählt, wurde von ihrem eigenen Manne angezeigt. Und selbst von diesem Schlimmsten abgesehen, der Mann, dem es ärgerlich war, daß seine Frau zu den Christen gehörte, besaß Mittel genug, auf die ihm untergeordnete Frau einschüchternd zu wirken. Das, was in *μὴ φοβούμεναι* κτλ. zwischen den Worten zu lesen ist, hat Usteri schön ausgedrückt: „mit Rücksicht auf ihre exponierte Lage wird noch tröstend hinzugefügt: und (dann) kein Schrecknis fürchtend. Ihr habt dann nichts zu fürchten, euch weiter keinerlei Sorge zu machen. Ihr tut, was ihr sollet und könnet. Es mag dabei zugleich auch das darin liegen: Weiter, als wie es in der vorausgehenden Ermahnung angedeutet ist, könnet ihr nicht entgegenkommen, ohne daß euer Tun aufhöre, christlich gut zu sein; aber wenn auch weitergehende, gewissenswidrige Zumutungen oder heftige Launen und Gereiztheiten irgend welcher Art euch bange machen sollten, lasset euch nicht einschüchtern, fürchtet nichts, sondern beharret im Gutes-tun und hoffet auf Gott.“ So berührt sich die Charakterisierung der wahren Sarahtöchter als *μὴ φοβούμεναι* κτλ. sachlich eng mit dem Satze *αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεόν* im vorangehenden D.

Die zweite Partizipialbestimmung ist so wie die erste an *ἥς ἐγενήθητε τέκνα* angeschlossen. Wir müssen daher von vornherein erwarten, daß der Verf. aus dem Beispiel der Sarah nicht nur das *ἀγαθοποιεῖν* mit dem eben gezeigten Inhalte, den das Wort an dieser Stelle trägt, herausgelesen hat, sondern auch die Furchtlosigkeit gegenüber Schreckungen. Wir finden nun freilich im A.T. nichts von solchen Erfahrungen der Sarah. Wir wissen indes nicht, was der Verfasser mit seiner Exegese zu diesem Punkte aus seinem heiligen Buche herausgelesen hat. Die andre Möglichkeit ist die, daß er eine uns verloren gegangene Überlieferung, eine jüdische oder jüdisch-christliche Legende, benützt hat, die von der Furchtlosigkeit der Sarah zu erzählen wußte (Gunkel). Die Legende, die sich um die heiligen Gestalten des A.T. rankte, war reich.

Kühl betont sehr stark den konditionalen Charakter der Partizipien und überhaupt des Relativsatzes ἡς ἐγενήθητε κτλ. Er steht damit und mit allerlei Folgerungen, die er an seine Auffassung anknüpft, ziemlich allein. Natürlich liegt aber auch Paränese darin, wenn der Verf. Tatsachen als gleichsam erfülltes Ideal hinstellt, er mahnt damit zur Nachahmung. Sagt er also: durch Gutes tun und durch Furchtlosigkeit seid ihr Kinder der Sarah geworden, so heißt das mittelbar auch: beweist, daß ihr Kinder der Sarah seid, indem ihr Gutes tut und dann, wenn es kommt, auch in Drohungen fest bleibt.

Weiter ist oben ein straffer Zusammenhang zwischen τέκνα ἐγενήθητε und den Partizipien hergestellt worden: ihr seid Kinder der Sarah geworden dadurch, daß ihr usw., und vom Vorhergehenden aus (6a) ist der Gehorsam als Grund der Sarahkindschaft erkannt worden. Die Töchter müssen eben als Wesen das an sich und in sich haben, was die Stammutter ausgezeichnet hat, wie ja in der Parallele (Röm) das Gläubigsein die Wesensähnlichkeit der Christen mit Abraham und damit die Abrahamkindschaft ausmacht. Man braucht also nicht abzuschwächen und zu sagen, Gehorsam und Gutes tun seien hier nur Merkmale, an denen man die Sarahkindschaft erkenne. Aber natürlich liegt es dem Verf. fern, den Gehorsam und das Gutes tun als das Einzige zu bezeichnen, wodurch die Frauen Sarahtöchter und damit doch Glieder des neuen Bundesvolkes geworden seien. Er redet hier paränetisch, ein praktisches Verhalten einsäufend, und nicht in dogmatisch-dialektischen Zusammenhängen wie Paulus, wenn er Röm 4 und Gal 3 die Abrahamkindschaft allein aus dem Glauben herleitet. Es ist selbstverständlich, daß auch ihm die Zugehörigkeit der Frauen zum neuen Gottesvolke an Glauben (15), an Wiedergeburt (128) gebunden ist (vgl. v. Soden). Aber hier kommt es ihm gar nicht darauf an, dies zu betonen.

Westcott-Hort in ihrer Ausgabe und schon viel früher Bengel, ihm folgend andre Exegeten, haben die Worte ὡς Σάρρα bis τέκνα in Parenthese gesetzt. Dann braucht die Debatte über das, was als Wesen die Sarahkindschaft ausmacht, insbesondere über die Partizipien am Schluß von V. 6 nicht geführt zu werden. Aber schon rein sprachlich angesehen, hinken bei der Länge der Parenthese die Partizipien dann bedenklich nach, und auf den Sinn gesehen, verliert der Zusammenhang seine Straffheit.

Ermahnung an die Männer 37.

V. 7 schließt die Haustafel mit einer Mahnung an die Männer ab. Die Konstruktion ist die gleiche wie im Vorhergehenden 218 und 31. Die Paränese an diesen beiden Stellen knüpft an die allgemeine Mahnung von 217 an und so erklärt sich das ὑποτασσόμενοι in 218 und das ὁμοίως ὑποτασσόμενοι in 318. Die Mahnung an die Männer geht aber in einem ganz andern Tone. Sie brauchen sich (im Verhältnisse des Ehestandes) nicht unterzuordnen, sie sind selber die Einsichtigeren und Stärkeren, die auf die schwächeren Frauen Rücksicht nehmen. Zur Erklärung der Nebenordnung von 37 zu 218ff. und 31ff., insonderheit zur Erklärung des ὁμοίως in 37 mag man daran denken, daß das Schema fest lag, weil es durch die beiden vorhergehenden

und breit ausgeführten Glieder gegeben war, und daß der Verf. es nun beibehielt, wo er im engen Zusammenhange mit der langen vorherstehenden Paränese an die Frauen dazu überging, in kurzen Worten, einem einzigen Satze, die Männer zu mahnen. Um gerecht zu sein, muß er eben auch eine Mahnung an diese vorbringen.

Voraussetzung für den Inhalt von V. 7 ist, daß der Verf. rein christliche und nicht gemischte Ehen vor Augen hat. Ob man *συνκληρονόμοις* oder *συνκληρονόμοι* liest (vgl. unten) ist dabei gleich. Die christlichen Männer hier haben auch christliche Frauen (so die meisten Ausleger, anders v. Soden). Für den Verf. scheint es die Regel zu sein, daß der christliche Mann auch seine Frau, überhaupt sein Haus, in die Gemeinde mitbringt, er ist eben der stärkere. Paulus freilich setzt I Kor 7^{12ff.} nicht nur christliche Frauen bei heidnischen Männern, sondern auch heidnische Frauen bei christlichen Männern voraus.

συννοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὡς ἀσθενεστέρω σκεύει τῷ γυναικείῳ gehört zusammen. Westcott-Hort, Tregelles, die in ihren Ausgaben hinter *γνῶσιν* das Komma setzen, und *ὡς ἀσθενεστέρω σκ. τ. γυν.* mit *ἀπονέμοντες τιμὴν* zusammennehmen, sind im Unrecht: schon der Rhythmus der Sätze, dann *ὡς*, das sonst im gleichen Satzteile zweimal vorkäme, endlich die richtige Lesart *συνκληρονόμοις* spricht gegen diese Satzteilung und die daraus folgende Auslegung.

συννοικεῖν kann sich nach dem sehr allgemeinen, auf die ganze Lebenshaltung gehenden Inhalte der vorhergehenden Mahnung an die Frauen, und überhaupt der Höhe, auf der die gesamten Ausführungen stehen, unmöglich bloß auf das eheliche Beilager beziehen (*συννοικεῖν* vom geschlechtlichen Beiwohnen z. B. Dtn 22¹³; Jes 65⁵), sondern es bezieht sich ganz allgemein auf das eheliche Zusammenleben (vgl. diesen weiteren Gebrauch von *συν.* Gen 20³; JSir 23^{8.16}). — *κατὰ γνῶσιν*, adverbiall, „einsichtig“, „vernünftig“ bezieht sich auf die einsichtige Behandlung, die im ehelichen Leben die Männer den Frauen und ihrer Natur zuteil werden lassen. Und warum das weibliche Geschlecht diese einsichtige Behandlung nötig hat, geben die nächsten Worte an: *ὡς ἀσθενεστέρω σκεύει τῷ γυν.*: die Frauen sind der schwächere Teil, der also verständige Rücksichtnahme nötig hat. *σκεῦος* ist ein noch nicht mit genügender Sicherheit erklärtes Wort. Es bedeutet eigentlich Gefäß, Gerät, und ältere Ergeße hat daran gedacht, daß der Mensch überhaupt, die Kreatur so genannt wird mit Rücksicht darauf, daß Gott dies Gerät zur Ausführung seines Willens benutzt, oder in dies Gefäß seine Gnade, seinen Willen gießt. Diese Deutungen sind unmöglich, schon weil sie viel zu gesucht sind. Eher geht es allenfalls an, Gedanken wie Röm 9^{22f.} heranzuziehen und den Menschen als das Geschöpf dem allmächtigen Schöpfer gegenüber zu stellen. Aber es ist nun überhaupt fraglich, ob *σκεῦος* auch den Mann mit bezeichnen kann. In der in Betracht kommenden altchristlichen Literatur findet sich keine Stelle, in der der Mensch schlechthin, Mann und Weib, gradeaus als *σκεῦος* bezeichnet wird, Röm 9^{22f.} ist der Gebrauch des Wortes durch das Bild von 9²², dem Töpfer und dem Tone, bedingt, II Kor 4⁷, II Tim 2²¹ kommen ebenfalls als Bilder gar nicht in Betracht, ebenso-

wenig Act 9¹⁵. Es bleibt als einzige und zwar sehr enge Parallele zu I Pt 37 nur I Th 44. An dieser vielbehandelten, auch viel gequälten Stelle bedeutet *σκεῦος* aber wohl einfach „Weib“ (vgl. v. Dobschütz 3. St. in dieser Kommentarreihe, 10. Abteilung). Dafür spricht dort der Zusammenhang, dafür sprechen rabbinische Parallelen, die *יֵצֶה* ähnlich gebrauchen: Meg Esth I 11 (Wünsche, Bibl. rabb. X 30), dann eine Stelle der apokryphen koptischen Petrusakten, die C. Schmidt herausgegeben hat, Texte und Unters. XXIV S. 9 (171): Ptolemäus, die Gefäße (*σκεῦη*) hat Gott nicht gegeben zum Verderben und zur Schändung, dir selbst vielmehr geziemt es nicht . . . meine Jungfrau zu beslecken. — Seiner Wurzel nach mag der Ausdruck das Weib bezeichnen als für den geschlechtlichen Verkehr des Mannes geeignet und dafür bestimmt: vas, in quod infunditur semen virile (Weizsäcker, Jahrb. f. deutsche Theol. XXI, 35), — das scheint mir noch immer die beste Ableitung zu sein. Natürlich muß das Wort nicht auf dieser rein physischen Basis stehen geblieben sein. Aber sicher ist es keine grade ehrerbietige Bezeichnung für das Weib, wenn es, auch abgesehen vom geschlechtlichen Verkehr, als Gefäß und Gerät des Mannes bezeichnet wird. Es ist antike und wohl orientalische Anschauung, die hier spricht. Und sowohl I Th 44 (*πᾶσθαι*) als auch I Pt 37 (*ἀσθενεστέρον*, und der ganze Inhalt der Mahnung) spricht in herablassendem Tone vom Weibe. Die vorgetragene Deutung von *σκεῦος* in unserem Zusammenhange, die unter den neueren Exegeten Asteri (aber mit anderer Herleitung) und Windisch vertreten — Asteri bringt auch schöne Parallelen aus antiker Literatur, die das Weib als *πρᾶγμα* und *res* (Quintilian decl. 308) bezeichnen — kann meines Erachtens auch nicht durch den Komparativ *ἀσθενεστέρον* geworfen werden. Es liegt darin nicht, daß auch der Mann ein *σκεῦος* ist, sonst müßte ja, wie Steiger, Fronmüller und schon Bengel tatsächlich gefunden haben, auch der Mann als *ἀσθενὲς σκεῦος* bezeichnet werden, was gar nicht im Sinne der ganzen Stelle liegt. Und auch der näher bestimmende Zusatz: *γυναικεῖον* zwingt nicht, als Gegensatz ein *ἀνδρεῖον σκεῦος* zu denken. So besagt die Mahnung in Paraphrase nur dies: geht verständig und rücksichtsvoll mit dem „weiblichen Gerät (Gefäß)“ um, es ist ja das schwächere im Vergleich zu euch, den starken Männern.

Das zweite Partizipium *ἀπονέμοντες* ist dem ersten nicht unter-, sondern nebengeordnet. *ἀπονέμειν* bedeutet zuteilen, erteilen. Mit der Mahnung, den Frauen Ehre zukommen zu lassen, wird zu *πάντας τιμήσατε* 2¹⁷ und weiter zu dem Hauptgehalt der Paränese im ganzen Abschnitt 2¹⁸–3⁷ zurückgeleitet. Auch die Männer, die stärkeren, sind den schwächeren Frauen gegenüber zu Ehre und Ehrerbietung verbunden. Warum die Frauen geehrt werden sollen, sagt die wieder mit begründendem *ὥς* einsetzende Mahnung: *ὥς καὶ συνκληρονόμοις χάριτος ζωῆς*. Zum religiösen Gut, der religiösen Hoffnung nehmen Mann und Weib die gleiche Stellung ein. Auch die Frauen sind zum Anteil an der gleichen Herrlichkeit berufen, eine Parallele zu dem von Paulus Gal 3²⁸ ausgesprochenen Gedanken. *συνκληρονόμοις* wird die richtige Lesart sein, die B^N (*N** – *μους*), eine Reihe von Minuskeln, Zeugen von vet. lat., vulg., pesch., copt., arm. bieten. Die Variante *συν-*

κληρονόμοι haben ACKLP Lateiner, harel. Der Dativ ist erstens besser bezeugt, sodann verlangt ihn der Sinn der Aussage: es soll ein Grund angegeben werden, warum grade den Frauen Ehre zu erweisen ist. Indessen selbst wenn man *συνκληρονόμοι* liest, bleibt der Gedanke (wegen *καί*) der, daß auch die Frauen Miterben sind, *καί* steht nicht einfach zur Verstärkung des *συν-* im Kompositum, sondern es setzt — als „auch“ — die Frauen neben die Männer in eine Linie. — Zu *συνκληρο.* vgl. noch oben 14 *εἰς κληρονομίαν ἀφθαρτον κτλ.*

Worin das Erbe besteht, sagt der Genitiv *χάριτος ζωῆς*. Auch sie, die Frauen, sollen die (göttliche) Gnade, Gnadengabe erben, die in *ζωή*, dem ewigen Leben, besteht (*ζωῆς*, Genitiv der Apposition). Die Lesart *ποιμήνης* vor *χάριτος*, die nicht schlecht bezeugt ist (auch *κ*), stammt aus 4¹⁰.

Und noch ein Beweggrund, der die Männer zu rücksichtsvollem und auch ehrerbietigem Verhalten gegen die Frauen bestimmen soll, wird angeführt: *εἰς τὸ μὴ ἐνκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν*. Dieser Finalsatz hängt sowohl an *συννοικοῦντες κτλ.* als an *ἀπονέμοντες*. Und auch er bringt eine religiöse Motivierung: die Gebete sollen nicht gehindert werden. *ἐνκόπτειν* (CKL und viele andre *ἐνκόπτεσθαι*) bedeutet eigentlich einhaken, abhaken, dann hindern, vgl. I Th 2¹⁸. In der Auffassung des Sinnes liegen zwei Möglichkeiten vor: es handelt sich entweder um die Sondergebete des Mannes. Diese werden gehindert, d. h. sie werden ihrer Kraft beraubt und können nicht zu Gott dringen, wenn die Frauen in ihren Gedanken, vielleicht in ihren Gebeten die Männer vor Gott verklagen müssen, wenn sie wider ihre Gatten seufzen müssen. Das ist ein sehr wohl möglicher Gedanke und zu ihm scheint das *ὑμῶν* zu passen, in dem wir, auch in Analogie zu *ὑμῶν* 3², eine Anrede an die Männer und nur an sie erwarten dürfen (vgl. Usteri, auch v. Soden, der aber die Frauen als Heidinnen denkt). Die andre Möglichkeit ist die, an die gemeinsamen Gebete des christlichen Ehepaares zu denken (B. Weiß, Kühn, Bigg). Auch ohne die Bezeugung des Paulus in I Kor 7⁵ müssen wir solche gemeinsamen, häuslichen Gebete des christlichen Ehepaares annehmen. Herrscht nun keine rechte innere Einstimmigkeit zwischen den Gatten, die nur möglich ist, wenn auch die Frau die ihr gebührende Rücksicht und Ehre findet, dann kann nicht die rechte Gebetsstimmung aufkommen, und so werden die Gebete gehindert. *ὑμῶν* muß dann als Anrede an Mann und Frau gefaßt werden.

Abschließende Mahnung an alle Gemeindeglieder 38 — 12.

Eine Mahnung, die nicht mehr an einzelne Stände, sondern an die ganze Gemeinde geht, schließt ab. Sie besteht aus der Paränese und dem daran angehängten A.T.lichen Zitat. Auf den Inhalt gesehen, geht die Mahnung zunächst auf das Verhalten der Gläubigen innerhalb der Gemeinde, um aber sogleich mit unmerklichem Übergange sich zu dem Verhalten nach außen hin, den feindlich gesinnten Heiden gegenüber, zu wenden. Und diese Mahnung zum rechten Verhalten nach außen hin ist es, die dem Verfasser vor allem am Herzen liegt, ganz entsprechend der steten Rücksichtnahme auf die schwere Stellung der Christen innerhalb der heidnischen Bevölkerung, wie sie durch

den ganzen Teil, von 2¹¹ an, geht, und wie sie dann weiterhin in dem neuen Abschnitt, der 3¹³ beginnt, das Hauptthema bildet.

Die Konstruktion des Satzes V. 8f. ist die gleiche, wie die der Mahnungen von 2¹⁸, 3^{1.7}. Der Verfasser baut die lange Mahnreihe in den Anfängen der Einzelglieder gleich, nur daß in V. 8f. Adjektive anstatt der an den ebengenannten Stellen erscheinenden Partizipien treten. Mit τὸ δὲ τέλος, adverbial = schließlich, endlich, zeichnet der Text selber an, daß er die im Vorangehenden begonnene Mahnreihe zum Ende bringt, mit πάντες, daß er nun im Gegensatz zu den Einzelmahnungen des Voranstehenden die ganze Gemeinde anreden will.

Eng zusammen gehören zunächst die drei ersten Mahnungen: *δμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι*. Sie beziehen sich alle deutlich auf das Verhalten innerhalb der Gemeinde. *δμόφρονες*, einträchtig, sollen alle sein, weiter *συμπαθεῖς*, mitführend, der Bruder soll des Bruders Freude und Leid mitempfinden, endlich *φιλάδελφοι*, brüderlich, hier auch nicht allen Menschen, sondern den Glaubensgenossen gegenüber, wie ja der *ἀδελφός* nicht der Mitmensch als Bruder, sondern der Glaubensgenosse ist. Innerhalb der Gemeinde, des geschlossenen Kreises, in dem sich die Einzelnen als Brüder fühlen, soll Eintracht und gegenseitige Liebe herrschen.

Über den engen Kreis der Gemeinde hinaus führen in unmerklichem Übergang die beiden nächsten Forderungen, während der daran angeschlossene V. 9 deutlich das Verhalten nach außen, der feindlichen Welt gegenüber, regelt. *εὐστολαγχοι* und *ταπεινόφρονες* sollen die Gemeindeglieder insgesamt sein. Natürlich zeigt sich die Gesinnung der Barmherzigkeit und Demut und die ihr entsprechende Handlungsweise zunächst innerhalb der Gemeinde; aber nicht nur in ihr, sondern doch auch den Heiden gegenüber, die durch solches Verhalten günstig gestimmt, deren Groll und hochfahrende Beleidigung entwaflnet werden soll. Die Forderung der Demut, die in *ταπεινόφρονες* liegt, ist in diesem Zusammenhang nicht merkwürdig und durch das gleich Folgende (V. 9) gedeckt. Aber weil es den vier voranstehenden Eigenschaftswörtern gegenüber, die alle nahe Verwandtes bezeichnen, als etwas Neues erscheint und deshalb als etwas Fremdes, nicht Hergehörendes empfunden wurde, wurde es in *φιλόφρονες* (KP und viele andere griechische Zeugen) geändert; auch kommt Kontamination der beiden Varianten vor: *φιλόφρονες, ταπεινόφρονες* (L und viele andre Griechen, Theophyl. Oecumen., dann vulg. handschriften).

In den Mahnungen von V. 8, aber auch noch in denen des folgenden V. steht die Forderung, friedfertig und milde, auch demütig zu sein, im Vordergrund. Das gilt besonders für das Verhalten nach außen hin. „Bei solchen Ermahnungen tritt uns der kleine Kreis einer urchristlichen Gemeinde vor Augen, der sich aus den politisch völlig einflußlosen, mittleren und unteren Schichten rekrutiert; es sind Männer, denen ritterliche Tugenden von Natur ferner liegen und die unter dem schweren Druck des allgemeinen Hasses oder Mißtrauens stehen. Die Führer dieser Gemeinden bemühen sich, ja keinen haßerfüllten Sektengeist aufkommen zu lassen, durch den man die Heiden noch

mehr reizen würde. In solcher Lage gilt Sanftmut und Bescheidenheit mehr als kühne Wahrhaftigkeit und edler Stolz" (Gunkel).

V. 9. Zu den Eingangsworten vgl. Röm 12¹⁷; I Th 5¹⁵, dann Prov 17¹³ (ὅς ἀποδίδωσιν κακὰ ἀντὶ ἀγαθῶν), zum Inhalt der ganzen Mahnung Mt 5⁴⁴, zum Schluß (εὐλογοῦντες) Ef 6²⁸, zu λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας I Pt 2²³. Der Hauptgedanke des V., Böses mit Gutem zu erwidern, ist klar, ebenso, daß Jesu Vorbild und sein Wort hier im letzten Grunde wirksam ist; endlich ist die praktische Abzweckung der Ermahnung, die Gemeinden vor trotzigem und hochfahrendem Wesen zu bewahren und damit einer Verschärfung der heidnischen Feindschaft vorzubeugen, nach dem soeben oben Angeführten klar. Als schöne Parallele auch aus Verfolgungszeit vgl. Ign. Eph. 10^{2f.}: πρὸς τὰς θογὰς αὐτῶν ὑμεῖς πραεῖς, πρὸς τὰς μεγαλορημοσύνας αὐτῶν ὑμεῖς ταπεινόφρονες, πρὸς τὰς βλασφημίας αὐτῶν ὑμεῖς τὰς προσευχάς, πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν ὑμεῖς ἐδραῖοι τῇ πίστει, πρὸς τὸ ἄγριον αὐτῶν ὑμεῖς ἡμεροί, μὴ σπονδάζοντες ἀντιμμήσασθαι αὐτούς. ἀδελφοὶ αὐτῶν εὐρεθῶμεν τῇ ἐπεικειᾷ· μισηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπονδάζωμεν εἶναι...

Etwas Schwierigkeit macht nur der Schluß des V. ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε κτλ. Der Text steht fest, denn das εἰδότες vor ὅτι, das der rec. mit LP und vielen griechischen Hschr. liest, ist nach der besseren Überlieferung (BENACK, min., vulg., pesch., cop., arm., aeth. u. a.) sicher zu streichen. Fraglich ist, wie man εἰς τοῦτο zu erklären hat, und damit weiterhin, wie überhaupt der Gedankenzusammenhang von ὅτι an herzustellen ist. εἰς τοῦτο kann auf das Folgende, nämlich auf den Absichtssatz bezogen werden (Huther, Schott, Keil, v. Soden, auch Luther und Beza). Das ist grammatisch sehr wohl möglich, und gleich 4⁶ bietet ein Beispiel von einer solchen Verbindung. Dann besagt der Satz: denn dazu, daß ihr Segen erben sollt, seid ihr berufen, und die Verknüpfung der Gedanken ist diese: Ihr sollt segnen, weil ihr selbst Segen zu erben berufen seid (wenn ihr nicht segnet, werdet ihr selber des Segens verlustig gehen, zu dem ihr berufen seid). Einfacher aber — weil man nämlich dann den eben in Klammern eingefügten Zwischengedanken nicht zu ergänzen braucht — ist es, dem τοῦτο rückweisende Bedeutung zu geben (so Calvin, Steiger, de Wette, Hofmann, B. Weiß, Kühn, Gunkel u. a.): denn dazu, um zu segnen, seid ihr berufen, damit auch ihr dann, als Segnende, Segen empfanget. Nicht nötig ist es, die Worte ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε in Parenthese zu setzen, wie Kühn vorschlägt, obwohl auch dies eine gute Gedankenverbindung gibt, weil dann ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε schärfer an εὐλογοῦντες anschließt. Der Gedanke, der der Aussage zugrunde liegt, ist der des Entsprechens von Leistung und Lohn, und dies Lohnschema kehrt in jüdischer und frühchristlicher Frömmigkeit oft genug wieder. Für das Gottes Willen entsprechende Verhalten (εὐλογεῖν) wird demnach bald der entsprechend e Lohn (εὐλογία) in Aussicht gestellt. Dabei ist εὐλογία, wie das danebenstehende κληρονομήσητε beweist, eschatologisch zu fassen; der göttliche Segen ist das herrliche Erbe der Zukunft, das unvergängliche, das in den Himmeln aufbewahrt wird (vgl. 14).

vv. 10–12. Das an die Mahnung angeschlossene, sie begründende

Zitat stammt aus Ps 34¹³⁻¹⁷. Die Anführung ist ziemlich genau, nur daß der Eingang in LXX lautet: *τις ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωὴν, ἀγαπῶν ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς*; und daß weiterhin die Antwort auf diese Frage in der direkten Anrede (2. Person: *παῦσον, ἐκκλινον, ποιήσον, ζήτησον, δώξον*) erfolgt. Hinter *γλῶσσαν*, zum Teil auch hinter *χέλη* haben die LXX-zeugen *σον*, was als *αὐτοῦ* auch in eine Reihe von Zeugen zu I Pt 310 eingedrungen, aber sicher zu tilgen ist.

Das Zitat wird ohne Anführungsformel gebracht; daß man indes daraus keinen Beweis für die besondere, nur dem geborenen Juden erreichbare Vertrautheit mit dem AT. machen darf, wurde schon in der Einleitung (vgl. § 1, S. 4f.), auch in der Erklärung zu 1²⁴ dargelegt. Das Buch der Psalmen war den Heidenchristen gut bekannt, und selbst wenn die Hörer (oder Leser) der Gemeinden, für die der Brief ursprünglich bestimmt war, zum Teil das Zitat nicht kannten, so merkten sie doch an dem Ton des Vorlesers, an dem Rhythmus und Fall der Sätze, daß hier eine ausdrückliche und längere Anführung aus heiliger Schrift gebracht wurde.

Das Zitat selber besteht aus drei Gedankenreihen. In den beiden ersten Zeilen wird das Heilsziel angegeben, in den nächsten vier (10b und 11) wird gesagt, durch welches Verhalten dies Ziel erreicht wird, und eine teils tröstliche, teils drohende Begründung schließt ab.

Der Psalm, im Urtext gekünstelt in der Form, steht im Kreise der übrigen Psalmen grade nicht durch Schwung und Tiefe hervor. Das „Leben“ und die „guten Tage“, die am Eingange der Anführung erscheinen, sind im ursprünglichen Zusammenhange irdisches Leben und gute irdische Tage, zu deren Erlangung eine Regel praktischen Verhaltens gegeben wird. Es ist kein Zweifel, daß die Beleuchtung, in die I Pt das Psalmenwort stellt, und die Anwendung, die er ihm entnimmt, eine Vertiefung des ursprünglichen Sinnes bedeuten. Denn die *ζωή* und die *ἡμέραι ἀγαθαί* faßt er sicher im eschatologischen Sinne und die Regel praktischen Verhaltens ist ihm eine Bestätigung der hohen Forderung von V. 9.

V. 10. Zwar ist es keineswegs allgemein zugegeben, daß *ζωὴν* und *ἡμέρας ἀγαθὰς* im eschatologischen Sinne zu verstehen sind. Eine größere Anzahl von Exegeten, darunter B. Weiß, Kühn, Usteri, Bigg (ungewiß v. Soden) will in Übereinstimmung mit dem Urtext auch hier an irdisches Leben denken: das Leben kann man nur lieben, wenn es gute Tage bringt, und gute Tage kann man nur haben, wenn man sein Leben unter Gottes Augen führt und er es segnet. Natürlich kommt auch auf diese Weise ein guter Sinn heraus. Aber wenn man beachtet, daß der Schluß von V. 9 mit *ἐν εὐλογίᾳ κληρονομήσητε* ganz sicher und deutlich eschatologisch ist, und daß diese Wendung mit *ζωὴν* und *ἡμέρας ἀγαθὰς* deutlich wieder aufgenommen wird, wenn man weiter beachtet, daß *ζωή* für jedes altchristliche, ja überhaupt für jedes hellenistische Ohr einen spezifisch religiösen und eschatologischen Klang hat, dann wird man nicht zweifeln, daß auch hier *ζωή* und dann natürlich auch die *ἡμέραι ἀγαθαί* auf die strahlende Zukunft gehen (so de Wette, Guntel, Windisch). *θέλειν* ist wollen, die Absicht haben, das Ziel verfolgen;

neben *θέλων* ist *ζωὴν ἀγαπᾶν* kein ganz einfacher Ausdruck; was der Urtext darunter versteht, wurde schon oben angegeben. *ζωὴν ἀγαπᾶν* steht parallel mit *ιδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς* und bezieht sich nach unserer Deutung auf die Zukunft, man kann es erklären und wiedergeben mit: wer am ewigen Leben hängen will, wer seine Liebe und Zuneigung zu ihm durch Streben danach betätigen will, vgl. den Gebrauch von *ἀγαπᾶν* Joh 12⁴³ und Hbr 1⁹. Wenn man *ζωή* vom gegenwärtigen Leben versteht, dann ist *ἀγαπᾶν* leichter zu erklären: wer Freude an seinem Leben haben will . . .

V. 10b und **11a** gibt an, auf welche Weise das Leben und die guten Tage erreicht werden, und dabei werden deutlich die Mahnungen wieder aufgenommen, die schon **V. 9** ausgesprochen hatte. Denn *πανσώσω τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ καὶ χεῖλη τοῦ μὴ λαλῆσαι δόλον* soll deutlich als Wiedereinschärfung von *μὴ ἀποδιδόντες λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας* empfunden werden, wie auch **V. 11** in erweiterter und positiver Form das *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ* wiedergibt: wer also das wahre Leben gewinnen will, der muß — so faßt der Brief das Psalmenwort auf — sich in Wort (**10b**) und Tat (**11a**) vom Bösen enthalten, er darf also nicht Böses mit Bösem vergelten und auch nicht schmähen, sondern er muß Frieden suchen und danach jagen, also Friedfertigkeit üben (vgl. Gunkel). — *δέ* hinter *ἐκκλινάτω* von **BAC***, auch einigen Lateinern bezeugt, wird beizubehalten sein, namentlich da **LXX** es nicht hat.

V. 12 bringt eine abschließende Begründung, in welcher der schon **V. 9** angedeutete Gedanke noch einmal deutlicher ausgesprochen wird, daß nämlich Gott nach den Taten richtet: Seine Augen sind auf die Gerechten gerichtet, natürlich in Liebe und Aufmerksamkeit, seine Ohren hören auf ihr Gebet, weil er es gewähren will. Aber auch die Übeltäter entgehen seiner Aufmerksamkeit nicht: mit entgegenstehendem *δέ* wird das dritte Glied angefügt: sein Antlitz aber ist auf die Missetäter gerichtet. Gott sieht also alle, Gute und Böse, und gibt einem jeden nach Verdienst.

313—46. Betrachtungen und Ermahnungen an die ganze Gemeinde über eingetretene und bevorstehende Leiden.

Zur Gliederung vgl. das oben am Eingang des ganzen Teiles **211—46** Bemerkte (S. 98). Der ganze Abschnitt ist, wie dort schon bemerkt, zur Einheit zusammengehalten durch die stete Rücksichtnahme auf die Leiden, die der Gemeinde bevorstehen oder die sie schon getroffen haben, wie ja überhaupt der Hinweis auf die Leiden durch die gesamten Ausführungen **211—46** hindurchgeht.

V. 13 schließt eng und gut an das Vorhergehende an. *κακώσων* nimmt nämlich *ποιούντας κακά* am Ende des voranstehenden Zitates wieder auf und bezieht sich dann weiterhin zurück auf *κακὸν ἀντὶ κακοῦ* **V. 9**, sofern dies ja voraussetzt, daß den Christen Böses zugefügt wird. Wegen des engen Anschlusses an das unmittelbar Voranstehende steht auch das eng verknüpfende *καὶ* am Anfange des Satzes. Die wenigen Worte bilden eine Frage, die mit einem *ἐστιν* hinter *τίς* zum geschlossenen Satze aufzufüllen ist. Die Antwort auf die Frage ist selbstverständlich: niemand. Nicht so klar ist indes, welcher

Sinn der Frage selber unterzulegen ist, die Schwierigkeit betrifft insbesondere die Bedeutung von *κακώσων*. *κακοῦν* bedeutet: übel behandeln, dann auch: plagen, quälen, und die Erklärung, die man dem Fragesatz gibt, kann zunächst einmal diese sein: wenn ihr, wie das Psalmenwort und schon die Mahnung von V. 9 gefordert hat, das Böse und die Feindseligkeit vermeidet, friedfertig seid, oder wie es der Bedingungsatz in V. 13 selber ausdrückt: wenn ihr Eiferer um das Gute seid, — wird dann nicht die Erkenntnis von eurer Unschuld und Güte in die Kreise eurer Feinde, der heidnischen Bevölkerung dringen und wird sie dort nicht den Zorn stillen, die Feindschaft entwaffnen, so daß die Gegner davon ablassen, euch zu hassen und zu quälen. Es wäre ein starkes Zutrauen in die stille Kraft des Guten, die in den Worten zum Ausdruck käme, ein Zutrauen freilich, das dem Verfasser selber nicht ganz fest ist, denn er fährt ja dann gleich fort: *ἀλλ' εἰ καὶ πάσχετε διὰ δικαιοσύνην*, setzt also ein Leiden um der Gerechtigkeit, um des Christenstandes willen als wohl denkbar in die Rechnung ein. *πάσχειν* in V. 14 muß bei dieser Erklärung mit *κακοῦσθαι* wesentlich gleichbedeutend sein.

Besser aber als die eben vorgetragene Erklärung scheint eine andre zu sein, die dem *κακοῦν* einen tieferen Sinn und dem Verfasser weniger Harmlosigkeit in der Beurteilung der Umwelt zuschreibt. *κακοῦν* braucht nicht bloß von der üblen Behandlung verstanden werden, die heidnische Feindschaft den Christen zuteil werden läßt, und die in Schmähren, Schimpfen, Schlägen und Anklagen besteht, sondern der Ausdruck kann auf die wahre, wenn auch verborgene, innere Schädigung gehen. Wer sich um das Gute beeifert, der kann wohl äußerlich geschlagen und gestoßen werden, innerlich bleibt er unverletzt, sein Seelenleben wird von dem Angreifer nicht erreicht. Und wer um des Gutes willen leidet, kommt dadurch in Wirklichkeit gar nicht zu Schaden, sondern sein Leiden schlägt zum Guten aus, und er ist zu beglückwünschen (14a). *πάσχειν* in V. 14 ist dann nicht identisch mit *κακοῦσθαι*, sondern geht auf das äußere Leiden. So erklären die meisten neueren Ausleger das *κακώσων*, vgl. B. Weiß, Kühn, Usteri, v. Soden, Bigg.

Bei der Aussage von V. 13 wird dem Verfasser Jes 50⁹ im Sinne gelegt haben: *ἰδοὺ κύριος βοηθήσει μοι, τίς κακώσει με*.

Freilich, damit die harte äußere Behandlung den Christen nicht zu innerem Schaden gereiche, ist noch etwas nötig, und das gibt der Bedingungsatz an: sie müssen Eiferer um das Gute geworden sein, dem Vorbild nachstreben, das die Ausführungen von V. 9 ff. gezeichnet hatten. *ἐάν* führt das zu Erwartende, Bevorstehende ein, also: „vorausgesetzt“. *τοῦ ἀγαθοῦ* ist natürlich Neutrum. Statt *ζηλωταί* lesen KCP und viele spätere Zeugen *μιμηταί*.

V. 14. Zur Form des Satzes (*μακάριοι*) vgl. die Seligpreisungen, zum Inhalt insbesondere Mt 5¹⁰. Es ist bekannt, daß in *μακάριοι* bei diesen und ähnlichen Verbindungen nicht der uns geläufige religiöse (eschatologische) Sinn hineingelegt werden darf, sondern daß es nur eine Glückwünschformel ist: Heil euch! Ihr seid glücklich zu preisen! Vgl. noch 4¹⁴.

Daß *πάσχειν*, auf die äußeren Leiden gehend, einen andern Sinn hat

als *κακοῦσθαι* wurde schon oben bemerkt. Hier wird dem ganzen Zusammenhange nach (vgl. V. 15: *ἀπολογία*, dann 3₁₇, 4₁₅) unter *πάσχειν* vor allem die Plackerei, der Verdacht und die Strafe zu verstehen sein, die mit Anklage und gerichtlichem Verfahren zusammenhängen. Nicht jedes *πάσχειν* ist aber Veranlassung zur Glückseligpreisung, sondern nur das Leiden, das um der Gerechtigkeit willen erfolgt. Zu *δικαιοσύνην* vgl. das *δικαίους* im Zitat V. 12. Die Christen leiden nach ihrem eigenen Bewußtsein, weil sie gut und gerecht sind, und die arge Welt sie deswegen beseindet, vgl. nachher noch 3₁₇, 4_{3ff.} und vorher 2₂₀, 2₁₂.

Zu beachten ist noch der Gebrauch des Optativs im Bedingungsätze, der gleich nachher in V. 17 wiederkehrt. Der Optativ ist in der Koinesprache stark in der Verkümmernng, und im NT. ist er nur in Resten nachweisbar. Insonderheit gibt es nur wenige Optative in hypothetischen Sätzen, Überbleibsel der klassischen Literatursprache. In dieser wird der Optativ im Bedingungsätze angewendet, wenn der Redende eine Voraussetzung als persönliche Annahme hinstellen will, die eben so gut wirklich wie nicht wirklich sein kann. Und auch hier wie V. 17 werden wir eine Abschwächung der Aussage im Sinne von „wenn etwa“ zu erkennen haben. Daraus nun aber den Schluß zu ziehen, daß der Verfasser noch keine Leiden und keine Verhöre und Verurteilungen der Christen kennt, wäre vorschnell. Andre Beobachtungen zeigen zur Genüge, daß er Verfolgung der Christen auch durch die Staatsgewalt erlebt hat (vgl. die Einleitung S. 23), wie ihm die Bedrückungen der Christen im täglichen Leben eine häufige Erfahrung sind. Aber er schätzt den Staat und die Beamten hoch ein und ist auf jeden Fall sehr vorsichtig im Urteil über sie, vgl. oben den Exkurs vor 2₁₃. Deswegen drückt er sich auch hier und V. 17 mit ungewöhnlicher Wendung zurückhaltend aus.

Der zweite Teil von V. 14 und der Anfang von V. 15 sind wieder Zitat, genauer Anspielung auf AT.liches Prophetenwort. Jes 8_{12f.} steht: τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ (nämlich τοῦ λαοῦ τούτου) οὐ μὴ φοβήθητε οὐδὲ μὴ ταραχθῆτε· Κύριον αὐτὸν ἀγιάσατε. Das Prophetenwort soll im ursprünglichen Zusammenhang die Furcht der Angeredeten vor den gegen Ahas verbündeten Königen zerstreuen. Wie aber beim jüdischen und altchristlichen Schriftgebrauche so oft zu beobachten ist, bindet sich der Verf. ganz und gar nicht an den ursprünglichen Sinn der Stelle, ändert auch αὐτοῦ in αὐτῶν um. Die Personen, die mit αὐτῶν gemeint sind, sind die Heiden. φόβος ist wohl am besten im objektiven Sinne zu fassen: Schrecken in der Bedeutung von Schrecknis. αὐτῶν ist dann subjektiver Genitiv: fürchtet euch nicht vor dem Schrecken, der von ihnen ausgeht (so Usteri). Man kann aber φόβος auch im subjektiven Sinne nehmen, dann ist αὐτῶν objektiver Genitiv: fürchtet euch nicht mit der Furcht vor ihnen (so B. Weiß, Kühn, v. Soden). ταραχθῆτε ist natürlich absolut gebraucht.

V. 15. Der zweite Teil des Prophetenwortes wird in noch freierer Form gebracht, wird erweitert und erklärt. Der κύριος, im AT.lichen Worte Gott, wird nach der weithin zu beobachtenden altchristlichen Erklärungsweise auf Christus gedeutet, den die Gemeinde als κύριος verehrt. Die Lesart

Χριστόν ist sicher ursprünglich, die Variante θεόν (KLP und viele Minuskeln) spätere Änderung. ἀγιαζεῖν ist heiligen, als heilig anerkennen und verehren. Die Christen sollen sich nicht vor den Heiden, also vor Menschen fürchten, sondern sie sollen Christus als dem allein Heiligen, damit auch dem allein zu Fürchtenden die Ehre geben. Und zwar soll in ihren Herzen, also innerlich, diese heilige Furcht vor Christus wohnen.

Aber wenn auch keine Menschenfurcht die Christen beugen und ihrem himmlischen Herrn, dem wahrhaft Heiligen, untreu machen soll, so soll doch, das haben schon vorhergehende Ausführungen eingeschränkt, ihr Verhalten nach außen hin nicht schroff und stolz sein: πάντας τιμήσατε (217). Und diese freundliche und bereitwillige Stellung zu den andern Menschen soll sich insbesondere dann zeigen, wenn die Christen wegen ihres Glaubens angegriffen und zur Rede gestellt werden. Denn nicht nur feindselig, sondern auch neugierig wurden die Christen von vielen, darunter Angehörigen und Freunden gefragt, was ihr neuer Glaube eigentlich sei, was es mit der herrlichen Hoffnung auf sich habe, von der man sie reden hören konnte. Und dabei, so schreibt der Brief vor, sollen sie würdig und gut ihre Sache vertreten: sie sollen jedem Rede und Antwort stehen, sich keinem hochmütig und schroff verweigern, und sie sollen mit Sanftmut und Furcht (Scheu) reden und doch wieder freimütig mit gutem Gewissen und dem Mute, das ein solches gibt. Denn nichts Schändliches und nichts, was zu verbergen ist, geschieht bei den Christen.

ἔτοιμοι αἰεὶ πρὸς ἀπολογίαν κτλ. Hinter ἔτοιμοι schieben AKLP und viele Minuskeln ein δέ ein, sicher eine Korrektur nach dem zweimaligen δέ, das an der Spitze der beiden vorangehenden Glieder steht. Die Lage, die die Mahnung voraussetzt und deutlich erkennen läßt, wurde im Früheren bereits angedeutet: es gibt viele Leute, die fragend und forschend an die Christen herantreten, natürlich oft auch in barschem, hochmütigem Tone. λόγον αἰτεῖν τινα heißt von jem. Rechenschaft fordern. Diese Rechenschaft und Aufklärung Sordernden sind keineswegs bloß die Richter und Beamten, sondern auch viele andre Leute, darum steht ausdrücklich παντὶ da. Einem jeden, also auch auf private Frage hin, zu antworten, sollen die Christen allezeit bereit sein; in welchem Sinne sagt πρὸς ἀπολογίαν: zur Verteidigung müssen die Christen immerfort gerüstet sein. Sie haben eben Christus als den Herrn und den wahrhaft Heiligen fortwährend im Herzen; darum besteht auch keine Gefahr, daß sie ihn verleugnen, sondern sie werden eine Verteidigung ihres Christenglaubens vorbringen. Die Konstruktion ist ἔτοιμοι πρὸς ἀπολογίαν, bereit zur Verteidigung, und dann ist von dem durch πρὸς ἀπολογίαν näher bestimmten ἔτοιμοι der Dativ παντὶ κτλ., ein dat. comm., abhängig. Der Sinn wird nicht geändert, wenn man, was auch möglich ist, den Dativ nur von πρὸς ἀπολογίαν abhängig sein läßt (vgl. I Kor 93).

Als dasjenige, worüber die Christen zur Verantwortung gezogen und ausgefragt werden, wird ἡ ἐν ὑμῖν ἐλπίς genannt, die Hoffnung, die in euch — nicht: in eurer, der Gemeinde, Mitte, sondern: in euren Herzen — ist. Mit einer treffenden, die gesamte frühchristliche Stimmung charakterisierenden

Bezeichnung wird als Inhalt des Christenglaubens die *ἐλπίς* genannt. Gerade dies, die Zukunftshoffnung, war es, wovon die Christen häufig redeten, mit der Aufforderung, sich an dieser Hoffnung Anteil zu sichern, suchten sie andre zu gewinnen, und sicher sind sie selber von den Heiden oft danach gefragt worden, was denn das für Dinge seien, die sie sich für die Zukunft erhofften. Der Inhalt der Hoffnung ist die *σωτηρία ψυχῶν* (19), die *κληρονομία ἀφθάρτου* (14), und wie gerade die Eingangsausführungen des Briefes (Kap. 1) dargetan haben, soll das gesamte praktische Verhalten der Christen durch den Hinblick auf diese Hoffnung bestimmt werden.

Der Schluß von V. 15 und der Anfang von V. 16 bringen schöne Anweisungen darüber, in welcher Weise die Verteidigung der Christen zu erfolgen hat. Die Näherbestimmungen *ἀλλὰ μετὰ πραύτητος καὶ φόβου* und *συνείδησιν ἔχοντες καλήν* sind der Forderung *ἐτοιμοὶ ἀεὶ κτλ.* untergeordnet. — *ἀλλὰ* schränkt ein und schärft ein: aber wohlgemerkt. Mit *πραύτης*, Sanftmut, soll dem fragenden Heiden geantwortet werden, ganz gleich natürlich, in welchem Tone er gefragt hat, ob teilnehmend, neugierig oder schroff und mit verletzendem Hochmute, ganz gleich auch, ob es ein Privatmann oder ein untersuchender und zur Verantwortung ziehender Beamter ist. So sollen also die Christen sich hüten vor hochfahrender, gereizter oder fester Antwort, die aus Hochmut gegen die Heiden und aus Geringschätzung der heidnischen Obrigkeit hervorgeht. Und die Verteidigung soll weiter erfolgen *μετὰ φόβου*. Da *πραύτης* bei der Verteidigung im Verkehr mit den Heiden gezeigt werden soll, so könnte man auch daran denken, daß die Christen ihnen gegenüber *φόβος* an den Tag legen sollen. Nun war aber soeben erst (V. 14) Menschenfurcht verboten worden, und auch 1 17, 2 17. 18, 3 2 war *φόβος* überall religiös gegründet: die Furcht vor Gott. Da nun weiter *συνείδησις* gleich danach ein religiöser Begriff ist und das Bewußtsein des Einzelnen vor seinem Gott und Richter bezeichnet, so muß *φόβος* auch hier wie 2 18 und 3 2 die Gottesfurcht, vielleicht die Furcht vor Christus sein. Also in stetem Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor einem himmlischen Herrn, im steten Sichbeugen vor ihm sollen sich die Christen vor Menschen verteidigen, dann werden sie ihre Sache auch fest und würdig führen und ihr nichts vergeben.

V. 16 geht zunächst im gleichen Gedankengang weiter: *συνείδησιν ἔχοντες καλήν*. Im Besitz eines guten Gewissens, im Bewußtsein, daß sie vor Gott rein dastehen, weil sie einen guten Wandel geführt haben, werden die Christen freimütig reden können und sie werden auch Eindruck mit ihrer Verteidigung machen, weil man merken muß, daß Wahrheit und nicht arge Verstellung und Heuchelei aus ihnen spricht. Es ist sicher eine zu starke Verengung der Forderung *συνείδ.* *ἔχ. καλήν*, wenn sie (so Kühn) nur mit der Art der Selbstverteidigung der Christen in Beziehung gebracht wird: die Apologie der Christen soll so vor sich gehen, daß sie dabei ein gutes Gewissen haben, d. h. daß sie sich wegen ihres Verhaltens zu den Gegnern während ihrer Selbstrechtfertigung keine Vorwürfe zu machen haben; sie sollen sich von Zornesausbrüchen und Aufbegehren gegen die Fragenden fernhalten. *συνείδησις*, ein philosophischer und religiöser Terminus des Hellenismus, steht

der Predigt Jesu ganz, seit Paulus dringt er in die Gemeindefprache ein.

Der Absichtssatz *ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε* hängt von der Hauptmahnung *ἑτοιμοὶ κτλ.* ab und gibt das Ziel der *ἀπολογία* an. Erfolgt die Verteidigung mit Sanftmut, mit stetem, der Verantwortung sich bewußtem Ausblick zu Gott, und im Bewußtsein eines reinen Wandels, dann wird ihr Eindruck und ihr starker Erfolg nicht ausbleiben: die Vorwürfe gegen die Christen erweisen sich als nichtig und falsch, als Verleumdungen. Zu *καταλαλεῖσθε* vgl. 212. *ἐπηρεάζειν* von *ἐπ-ήρεια* Drohung bedeutet: schmähen, beleidigen, beschimpfen, vgl. noch Lf 6²⁸. Das was die Gegner schmähen und verdächtigen, ist der gute Wandel der Christen. Er ist es, der zum Anstoß gereicht und so Veranlassung zu den Verleumdungen wird, die sich dann weiter zu schweren Anklagen vor der Behörde zusammenballen. In den Augen der einsichtigen Heiden, und, wenn angeklagt, von dem Richtstuhl der Behörde gehen die Christen gerechtfertigt aus den Vorwürfen hervor, die der Haß ihrer Verleumder gegen sie vorbringt. In der Verbindung *τὴν ἀγαθ. ἐν Χρ. ἀναστρ.* ist *ἐν Χριστῷ* mit *ἀγαθὴν* zusammenzunehmen. Die von Paulus in die religiöse Sprache des Christentums eingeführte Formel *ἐν Χριστῷ* gibt den tiefsten Grund dafür an, warum der Wandel der Christen gut ist: weil er in der Lebensgemeinschaft mit Christus geführt, und so durch ihn, den Guten, bestimmt wird.

V. 17 leitet die folgende Ausführung ein, die bis V. 22 geht. Denn an *πάσχειν* und zwar am unschuldigen Leiden des *ἀγαθοποιῶν* hängt der Hinweis auf den leidenden Christus (*Χριστὸς ἑπάθεν*) in V. 18, und das hiermit gebrachte Beispiel wird dann im Folgenden durch allerlei angehängte Betrachtungen erweitert. V. 17 bringt im Vergleich zum unmittelbar Vorhergehenden etwas Neues. V. 16 hatte soeben noch zuversichtlich geklungen und hatte der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß die Verleumder beschämt zurücktreten würden. V. 17 faßt in vorsichtiger Ausdrucksweise den Fall ins Auge, daß es doch, trotz des Guttuns der Christen und trotz ihrer bescheidenen, von reinem Gewissen getragenen Verantwortung zum Leiden kommen könne. Damit wird indeß, auf den ganzen Zusammenhang gesehen, nichts bisher noch nicht Berührtes gebracht: auch V. 14 hat bereits zugegeben, daß Leiden die Christen treffen könne. Die Betrachtung schwankt eben. Während das eine Mal Hoffnung und gutes Zutrauen ausgesprochen wird, muß gleich danach angesichts der Wirklichkeit die Möglichkeit des Leidens berücksichtigt werden. Die gleiche schwankende und schnell umspringende Betrachtung findet sich auch im Übergang von V. 13 zu V. 14, wenn *κακώσων* V. 13 auf äußere Leiden und nicht auf inneren Schaden gehen sollte, vgl. indeß die Erklärung zu V. 13.

Der Satz V. 17 wird mit eng verknüpfendem *γάρ* eingeführt. Daß V. 17 mit V. 16 eng zusammengehört, ist einerseits auf den ersten Blick klar, denn *ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν* wird mit *ἀγαθοποιούντας* wieder aufgenommen. Und doch liegt andererseits ein Gedankensprung vor. Denn V. 17 begründet nicht unmittelbar V. 16, sondern geht, wie schon gezeigt, zu etwas Neuem über. Der Verfasser muß bereits in V. 16 innerlich bei dem Ge-

danke weilen, daß die Sache nicht so günstig ausgehen könne, wie V. 16 es darstellt, nämlich mit der Beschämung der Gegner. Nun hat V. 16 gesagt: euer Wandel ist gut, und damit auch mittelbar ein Ideal aufgestellt, nach dem gestrebt werden soll. Und nun fährt V. 17 weiter: Denn es ist besser, wenn es — trotz der guten Zuversicht V. 16 — zum Leiden kommen sollte, guttuend zu leiden. Mit dieser Auffassung des Zusammenhanges ist bereits die Erlebigung der Einzelregele vorbereitet, in der vor allem das *κρείττον* Schwierigkeit macht.

Daß *κρείττον* hier und auch anderwärts nicht die Bedeutung von besser im sittlichen Sinne hat, ist zuzugeben. „Das wäre zudem ein überaus trivialer Satz, daß Gutes tuend leiden sittlich besser sei, als Böses tuend leiden“ (Kühl). *κρείττον* muß hier im Sinne von besser=zuträglicher, nützlicher gefaßt werden. B. Weiß und Kühl, vgl. auch v. Soden, finden nun in *κρείττον* und überhaupt in V. 17 den Sinn: es ist vorteilhafter für die Erreichung des V. 16 gesteckten Zieles, nämlich der Beschämung und der Bekehrung der Gegner, wenn ihr *ἀγαθοποιοῦντες* leidet, als wenn ihr *κακοποιοῦντες* leidet. Bei dieser Auffassung wird sicher das *γάρ* in V. 17 gut verständlich und der oben festgestellte Gedankensprung wird vermieden. Was indessen entschieden gegen diese Erklärung spricht, ist dies, daß von der Besserung, gar Bekehrung der Verleumder in V. 16 gar nicht gesprochen wird; die Verleumder werden beschämt, aber nicht bekehrt. So muß *κρείττον* doch noch anders gedeutet werden. Und das ist sehr wohl möglich. *κρείττον* bezeichnet einfach das Vorzuziehende, Wünschenswertere, Vorteilhaftere, und das ist für die Christen dies: wegen Gutes tun zu leiden ist vorteilhafter als wegen Übeltat zu leiden. Warum das vorteilhafter ist, bestimmt sich dann nicht durch den Hinblick auf den Zweck in V. 16, sondern es wird eine für die Christen leicht einzu-sehende, wenn man will, triviale Wahrheit ausgesprochen: Ihr sollt für jeden Fall das Gute tun. Denn urteilt doch selber: was ist denn vorzuziehen, ein ohne eigenes Verschulden Leidender oder ein zu Recht bestraffter Übeltäter zu sein. Zu dem Gedanken vgl. noch 2²⁰. (So Hofmann, Keil, Gunkel, Windisch).

ἀγαθοποιοῦντας ist hier allgemein vom Rechtshandeln und Gutes tun zu fassen, wie 2²⁰. Dafür spricht nicht nur diese Parallele, und nicht nur der allgemeine Sinn, der für V. 17 bestimmt wurde, sondern auch dies, daß das Partizipium das ganz allgemein gehaltene *καλὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν* wieder aufnimmt. Auch hier also ist es unstatthaft, das *ἀγαθοποιεῖν* nur auf die Art des Verhaltens beim Leiden: *πραΰτης, φόβος* u. s. w. zu verengen (Kühl).

Zum Optativ im Konditionalsatze vgl. das oben zu V. 14 Bemerkte. In vorsichtiger und zurückhaltender Form wird die Möglichkeit des Leidens, das die Wirklichkeit öfters brachte, ins Auge gefaßt. Mit der pleonastischen Formel (*θέλοι, θέλημα*) wird auf den tiefsten Grund der Leiden hingewiesen: es ist eben Gottes Wille, und deswegen muß man sich darein schicken. — Von wem das *πάσχειν* ausgeht, wird nicht ausdrücklich gesagt. Sicher sind, wie in dem ganzen Zusammenhange neben den Leiden, die durch Verleumdungen und Plackereien der heidnischen Bevölkerung entstehen, auch die Leiden

gemeint, die Verhör und Verurteilung durch die Behörde, überhaupt der Zustand steter Rechtsunsicherheit mit sich bringen.

V. 18. Wie an die Mahnung, ἀγαθοποιεῖν und πάσχειν, die 2²⁰ gegeben wird, alsbald der Hinweis auf das Beispiel Christi angeschlossen wurde (2²¹), so greift der Verfasser hier, wo er nicht bloß die Sklaven, sondern die ganze Gemeinde anredet, auch wieder auf das große, stets bereit liegende und seiner passenden Wirkung immer sichere Vorbild Christi zurück. Der Satz, daß es besser ist, wenn schon das Leiden durch Gottes Willen kommt, Gutes tuend zu leiden als Böses tuend, soll durch den mit begründendem ὅτι eingeführten V. 18 gestützt werden.

Im Texte des V. sind einige Varianten vorhanden. **h**arcl und einige Väterzeugnisse lassen καὶ vor Χριστός weg, kaum mit Recht; hinter ἀμαρτιῶν finden sich Zusätze wie ἡμῶν oder ὑπὲρ ἡμῶν oder ὑπὲρ ὑμῶν, alles spätere Glossen; statt ἡμᾶς bieten B, eine Reihe von Minuskeln, pesch und **h**arcl (im Texte), arm ὑμᾶς, wohl auch eine spätere Korrektur. Die Hauptvariante aber betrifft das Schwanken von ἀπέθανεν und ἔπαθεν, und bei ihr ist leider eine sichere Entscheidung nicht möglich. ἀπέθανεν wird geboten von **h**AC, einer Anzahl von Min., Zeugen der it., von vulg, pesch und **h**arcl, cop, arm, aeth, Didym. Chr. Theophyl, (im Text), auch Cyr. und Aug.; hingegen lesen ἔπαθεν BKLP und viele Min., Theophyl. (im Kommentar), Oecum. und wieder Aug. Das Für und Wider der beiden Lesarten ist schon viel erörtert worden, vgl. Kühn 3. St. (für ἔπαθεν) und Spitta, Christi Predigt an die Geister, 1890, S. 10 f. (für ἀπέθανεν). Man kann nun sagen, ἔπαθεν sei die spätere Lesart, weil V. 17, dann wieder 41 πάσχειν gebraucht wird, ebenso 2²¹; man kann aber sicherlich auch ἀπέθανεν als die Korrektur beurteilen, weil, von Christus gesprochen, ἀπέθανεν περί ἀμαρτιῶν ohne Zweifel geläufiger ist als ἔπαθεν περί ἀμαρτιῶν. Es kommt dazu, daß ἀπαξ neben ἀπέθανεν unnötig ist (stirbt man denn mehr als einmal?), während es neben ἔπαθεν einen guten Sinn ergibt. So wird ἔπαθεν die ursprüngliche Lesart sein; das Wort nimmt πάσχειν von V. 17 auf, und wird seinerseits durch 41 wieder aufgegriffen.

Die großen Schwierigkeiten, mit denen die Erklärung des Abschnittes **DD.** 18–22 zu tun hat, beginnen bereits in unserm V. Der Verf. begnügt sich nämlich nicht mit dem einfachen Hinweise auf das Beispiel Christi, sondern er fängt an, dies Beispiel auszuweiten und allerlei hinzuzufügen, was bei dem großen, viel verwendeten Vorbild ihm und seinen Lesern in den Sinn kommt. Schon im ersten Teile des V. stellen sich diese Erweiterungen ein, die mit dem nächsten Zwecke des Beispiels, die Christen, die unschuldig verfolgt werden, aufzurichten, wenig oder nichts zu tun haben.

Das Beispiel wird mit begründendem ὅτι und mit καὶ eingeführt; καὶ „auch“, nämlich so wie ihr, die Christen, hat auch Christus gelitten. ὅτι führt den Erkenntnisgrund und nicht den Realgrund für die Aussage von V. 17 ein (gegen Spitta u. a.), und καὶ mit der schwachen oben angeführten Bezeugung zu streichen, ist ungerechtfertigt. Kaum aber wird Christus erwähnt und wird von seinem Leiden gesprochen, so tritt dem Verf. die Er-

innerung an das Große vor Augen, was durch das Leiden des Christus erreicht ist, nämlich die Sühne von den Sünden. *ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν* hat Christus gelitten (oder ist er gestorben, wenn *ἀπέθανεν* die richtige Lesart sein sollte) und *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*. Gegen B. Weiß und Kühn, v. Soden ist mit den meisten Auslegern daran festzuhalten, daß die Ähnlichkeit des Leidens der angeredeten Christen mit dem Leiden ihres himmlischen Herrn bereits in diesen Zusätzen noch nicht vollständig schwindet (*δίκαιος* und *ἀγαθοποιούντας* v. 17 stehen allenfalls noch in Parallele), aber doch schon fast ganz zurücktritt. Denn von den Christen wird nicht gesagt, daß sie für andere, zum Besten ihrer Gegner leiden. Hätte der Verfasser diesen Gedanken, der seinesgleichen in der altchristlichen Literatur suchen würde, aussprechen wollen, dann hätte er diese Parallele unbedingt deutlich anzeigen müssen. Schon mit *ἅπαξ* setzt die dogmatisch-erbauliche Betrachtung ein. Denn was sollte es heißen, in dem Vorbilde Christi gerade diesen Zug hervorzuheben? Sollen die Christen daran erinnert werden, daß auch sie nur einmal leiden? Aber das ganze Leben ist ja jetzt, wie das Vorhergehende und schon Früheres ausführt und voraussetzt, eine Kette von Drangsalen (was bei einigen in der Gemeinde vielleicht auch wirklich zutraf). Und *ἅπαξ* in der Bedeutung „nur einmal, nur hier in diesem Äon“ zu fassen, ist unmöglich. Wir haben aber nun im NT. selber die Parallelen, die das *ἅπαξ* an unserer Stelle erklären, nämlich Röm 6^{9f.}; Hbr 7²⁷, 9^{12. 26–28}, 10¹⁰, und von der ersten dieser Stellen ist der Verf., der Röm kennt, wohl beeinflusst gewesen. *ἅπαξ* weist auf die grundsätzliche Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi hin, sein Tod hat ein für allemal der Sünde das gezahlt, was sie zu heischen hatte, Sünde und Tod, die beiden großen feindlichen Mächte haben jetzt gar nichts mehr von ihm zu fordern (und dann weiter auch nicht von denen, die mit ihm verbunden sind). *περὶ ἁμαρτιῶν* sodann hat Christus gelitten. 1^{18ff.}, 2²⁴ hat der Brief bereits diesen dem ganzen Urchristentum geläufigen und sehr wichtigen Gedanken gebracht. Da die Betrachtung jetzt auf grundsätzlicher Bedeutung des Leidens Christi ruht, wie schon *ἅπαξ* bewies, so wird hier ganz allgemein *περὶ ἁμαρτιῶν* ohne Zusatz etwa von *ὑμῶν* gesagt (vgl. auch 2²⁴ *ἡμῶν* und nicht *ὑμῶν*), „Sünden wegen“ ist Christus gestorben. Zum Ausdruck vgl. noch Röm 8³; Gal 1⁴; Hbr 10²⁶ und dann Lev 5⁷, 6³⁰; Ps 39⁷; Ez 43²¹, wo *περὶ ἁμαρτίας* das Sündopfer bedeutet. Und wie in wirkungsvoller und beliebter Antithesenform weiter gesagt wird: *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* hat Christus gelitten. Das eben ist das Einzigartige an seinem Leiden, auf dem auch der große Erfolg steht, daß er als Sündloser und Gerechter den Tod auf sich genommen hat. Und *ὑπὲρ ἀδίκων* sagt, daß das Leiden für Sünden, zugunsten von Sündern erfolgte. Damit wird auch das noch sehr allgemeine *περὶ ἁμαρτιῶν* näher bestimmt. Zum Besten von Menschen, von Sündern, hat Christus gelitten, eben derjenigen, die jetzt in der christlichen Gemeinde beisammen sind. — Auf diese Gemeinde wird im folgenden Absichtssatz deutlich hingewiesen. Auch hier ist selbstverständlich jede Parallele zwischen dem Leiden Christi und dem Leiden seiner Gläubigen abzulehnen, als hätte etwa dieses den Zweck, diejenigen,

von denen die Christen grundlos gequält werden, durch die Art, wie sie das Leiden ertragen, zu erschüttern und zu Gott hinzuführen. Sondern einzig und allein um das Tun Christi handelt es sich, dessen hohe Bedeutung und überragender Zweck, neben dem kein Erfolg von menschlichem Tun in Frage kommt, sicherzustellen ist. *προσάγειν*, das Verbum, von dessen Bedeutung der ganze Sinn des Satzes abhängt, ist verschieden erklärt worden. Auf Grund des LXX-Sprachgebrauches hat man entweder daran gedacht, daß es bedeute: als Opfer darbringen, oder: als Priester hinstellen. *προσάγειν* kann an sich das Hinbringen des Opfertieres vor Gott bedeuten, in Lev und in andern Büchern der LXX gibt es eine Fülle von Belegstellen für diesen Sprachgebrauch, vgl. Lev 12f. 10, 16.1. 6. 9. 11. 20f.; JSir 14¹¹ Aber was soll es für einen Sinn geben, wenn gesagt wird, Christus hat gelitten (ist gestorben), um uns als Opfer darzubringen? — Nun wird Ex 29⁴ und an andern Stellen *προσάγειν* von der Hinzuführung der Priester und Leviten zum Heiligtume und dem Dienste daran gebraucht; die Priester sind eine Darbringung an Gott. Alle Christen aber sollen Priester Gottes, ein *ιερότευμα* (2⁹) sein. Deswegen entfühnt sie Christus, macht sie heilig und bringt sie zu Gott hin (vgl. zu dieser Erklärung B. Weiß, Kühl). Gegen diese auf Ex 29; Lev 8 sich stützende Anschauung ist indeß einzuwenden, daß *προσάγειν* an den betreffenden Stellen nicht die Priesterweihe und das Darbringen von Priestern bedeutet, sondern das Herzuführen ist nur „ein an sich ganz bedeutungsloses, in der Natur der Sache liegendes Moment der Vorbereitung“ (vgl. v. Soden).

— Deutungen des Wortes auf die Aussöhnung im Besonderen, auf die Erneuerung durch den Geist sind verfehlt, weil zu weit hergeholt; die Erklärung: Hinzuführung von ehemaligen Heiden (Usteri) ist zu allgemein. — Eine gute Erklärung hingegen liegt im Hinweis auf Stellen wie Eph 2¹⁸, 3¹²; Hbr 4¹⁶, 7²⁵, 10²², 12²² (vgl. v. Soden, Bigg, Windisch). Die Christen haben freien Zutritt zum Vater, weil Christus, der Hohepriester, sie nimmt und zu Gott hinführt. Das Sühnopfer von Christi Blut öffnet diesen Zugang. Sehr gut noch macht Gunkel weiter auf Analogieen aus alten orientalischen Religionen aufmerksam: wie ein Mensch durch einen Mittlergott bei einem andern tronenden Gotte eingeführt wird, wird häufig auf ägyptischen Bildern des Totengerichtes und dann auf babylonischen Abbildungen dargestellt, im Mithrasmysterium wird Helios, der junge Sohn des Mithras, als Mittler und Führer herbeigerufen. (Zu den eben angeführten Analogieen vgl. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum AT. 1909, Bd. II (Bilder), Abbildung 92, 95, auch 143 und 224, weiter Dieterich, Mithrasliturgie² 1910, S. 10f.: κύριε, χαῖρε, . . . μέγιστε θεῶν, Ἥλιε, ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς κύριε, ἔάν σοι δόξῃ, ἀγγεῖλόν με τῷ μεγίστῳ θεῷ, τῷ σὲ γεννῆσαντι καὶ ποιήσαντι, ὅτι ἀνθρώπος ἐγὼ ὁ Δ τῆς Δ κτλ.).

Den Schluß des Satzes bildet ein antithetischer Doppelpartizipialsatz, an dessen letztes Wort dann das Folgende angeknüpft wird. Die Partizipien stehen einander mit μέν und δέ gegenüber. Das zweite hat den größeren Nachdruck. Obwohl θανατωθεῖς und ζωοποιηθεῖς Aoristformen sind, bezeichnen sie keineswegs eine Vorzeitigkeit dem Hauptverbum gegenüber, son-

bern sie enthalten nur den Begriff der vollendeten Handlung (vgl. Blafz, Grammatik § 58, 4 und § 74, 3). In den Partizipialbestimmungen wird die Person Christi in zwei Bestandteile zerlegt: die *σάρξ* und das *πνεῦμα*. Die Ausdrücke gehören zu dem bekanntesten Gute der altchristlichen Anschauung und Erbauung, die sich hier in Worten und Begriffen bewegt, welche dem Griechentume und dem hellenistischen Judentume entnommen sind (Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, S. 150 ff.). Zu der Zweiteilung der Person Christi in *σάρξ* und *πνεῦμα* vgl. Röm 13f., I Tim 316; Ign Eph 72; II Clem 95; Herm. sim V 65–7. Die Dative *σαρκί* und *πνεύματι* bezeichnen natürlich nicht die Mittel, durch die Sterben und Belebterwerden erfolgt, sondern die Sphären, in denen sich diese beiden Ereignisse vollziehen. Christus ist am Fleische getötet worden, heißt: nach der irdisch-menschlichen Natur, die er besaß und die ihrem Wesen nach der Vergänglichkeit unterworfen war, ist Christus gestorben. Christus bestand aber nicht nur aus Fleisch, sondern auch aus *πνεῦμα*. Von dem Pneuma Christi, das bereits in den Propheten war und aus ihnen weisagte, hat schon 111 gesprochen. An diesem Pneuma ist Christus *ζωοποιηθεὶς* geworden. Das bedeutet nicht: am Leben erhalten, sondern zum Leben erweckt. Und Voraussetzung für die Aussage ist die Anschauung, daß Christus auch dem Geiste nach durch den Tod in ein gemindertetes Dasein eintrat, zum mindesten doch dadurch, daß er in den Ort der Toten eintrat. Daß das Pneuma des Christus sterben und dann wieder zum Leben erweckt werden konnte, ist natürlich eine unmögliche Anschauung und Aussage. Gleich der folgende V. zeigt, daß die *πνεύματα*, die Engel, lebend im Hades weilen, und 46, daß die Toten im Hades eine Art von Dasein weiter führen. Die letzte Beobachtung scheint auf den richtigen Weg zu führen, der die Deutung der Worte ermöglicht. Christi Fleisch ist gestorben, wie das aller andern Menschen stirbt oder gestorben ist. Sein Pneuma ist in die Unterwelt gegangen und hat im Hades das Schattendasein gesehen, wie es die Seelen aller Verstorbenen führen. Sein Pneuma war aber nur kurze Zeit in der Unterwelt, dann wurde es (er ist der „Erstgeborene von den Toten“) herausgeholt und in neue Daseinsform eingeführt, in ein neues, höheres Leben gebracht (daher *ζωοποιηθεὶς*). So etwa scheinen der Gedankengang und die Voraussetzungen der Stelle zu sein. Eine Menge von Fragen bleibt dabei ungelöst, und es ist gut, mit ihnen überhaupt nicht an die Stelle heranzutreten, da diese keine Mittel zu ihrer Lösung gibt und da dem Verf. zum Teil diese Fragen gar nicht zum Bewußtsein gekommen sein werden (vgl. Windisch, auch Bigg und Gunkel gegenüber Kühl und dem größeren Teil der älteren Exegese). Solche Fragen wären: Hatte Christus eine *ψυχή*, und wie war das Verhältnis dieser *ψυχή* zum *πνεῦμα* im Leben und im Sterben Christi? Haben die anderen Menschen auch ein Pneuma, das in den Hades eingeht, und wie verhält sich dies etwa zur 211 erwähnten *ψυχή* (46 löst die Frage nach dem Pneuma der ungläubig Verstorbenen, also der Menschen schlechthin, nicht)? Hat das Pneuma des Christus durch den Tod selber eine Herabstimmung seiner Kraft erfahren, so daß es doch auch unmittelbar am

Sterben mitbeteiligt war? Hat Christus schon als *ζωοποιηθεὶς* die V. 19 und dann wieder 46 erwähnte Predigt vorgenommen (wieweit gehört die Hadesfahrt zur „Erhöhung“, wie weit zur „Erniedrigung“ des Christus)? Was ist mit der *σάρξ* des Christus geworden; hat sie Anteil an dem *ζωοποιηθῆναι* oder hat der Christus eine ganz neue Leiblichkeit, aus *δόξα* bestehend, den pneumatischen Leib, erhalten (was wohl die Anschauung des Verf. über den *ζωοποιηθεὶς* war)? — Auch der Partizipialsatz hat, sei es nochmals ausdrücklich gesagt, nichts mit einer Parallele zwischen dem Leiden Christi und dem Leiden seiner Getreuen zu tun. Es ist theologisch-erbauliche Spekulation, die schon in V. 18 einsetzt und beim Verf. durch die Erwähnung von Christus und seinem Vorbild ausgelöst wird. Die Reihe läuft mit Berührung verschiedener Themen ab, sie könnte ganz andre Themen bringen, sie könnte überhaupt fehlen.

V. 19 f. Es folgt die am meisten erklärte und am meisten umstrittene, schwierigste Stelle des Briefes. Die richtige Erkenntnis des Inhaltes dieses und des folgenden V. hat Spitta 1890 mit seiner Schrift: Christi Predigt an die Geister, angebahnt. Leider hat sich bei den neueren Erklärern die Auslegung Spittas, der die Worte auf eine Predigt Christi an die gefallenen und ins Gefängnis eingeschlossenen Götterjöhne deutet, keineswegs allgemein durchgesetzt: nicht nur Usteri, dessen Kommentar bereits 1887 erschien, sondern auch B. Weiß, Kühl, v. Soden, Windisch, Bigg, auch Holzhmann, *NTliche Theol.* Bd. II und andre halten an der früheren Erklärung, wonach hier die Hadespredigt Christi an die Verstorbenen (wie 46) gemeint sei, fest. Zur Literatur über die Frage nach der Höllenfahrt Christi vgl. außer den Kommentaren und Spittas eben angeführtem Werke noch J. Cramer, *Exegetica et Critica* II. Het glossematisch Karakter van I Pt 319 — 21 en 46. 1891. C. Clemen, *Niedergefahren zu den Toten* 1900 und Religionsgeschichtliche Erklärung des NT. 1909, SS. 153 — 156; Turmel, *La descente du Christ aux enfers* 1905; H. J. Holzmann, *Höllenfahrt im NT.* (*Archiv für Rel.-Wiss.* 11, 285 ff. 1908); Loofs, *Christ's Descent into Hell* (*Transactions of the 3. Internat. Congress of the History of Religious* 1909, 290 ff.; Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* (*NTliche Abhandlungen* hrsg. von Meinerz, Bd. II, Heft 3/5 1911); für die dogmengeschichtliche Weiterentwicklung vgl. den Artikel: Höllenfahrt von M. Lauterburg in Herzogs *Realenzklopädie*. Die Erklärung, die im Folgenden gegeben wird, stimmt in allen wesentlichen Stücken mit der von Gunkel gebotenen überein. Spitta (vgl. noch unten) hat wohl das große Verdienst, die Stelle auf die Predigt Christi an die gefallenen Geister ausgelegt zu haben, er nimmt aber, fast unbegreiflich, an, daß nicht der nach seinem Tode in den Hades gestiegene Christus, sondern der präexistente Christus durch Henoch den gefesselten Engeln in der Unterwelt gepredigt habe und weicht an diesem Punkte, mit Unrecht, von der herrschenden Auslegung ab, die sicher richtig die Aussagen von 319f. an den Zeitpunkt des „niedergefahren zur Hölle“ anknüpft, und den nach seinem Tode im Hades weilenden Christus die Geisterpredigt vornehmen läßt.

Mit *ἐν ᾧ* wird V. 19 an das Vorhergehende geschlossen. Die nächst-

liegende Ergeße ist hier auch die beste, und nach ihr ist *ἐν ᾧ* mit dem Worte zu verbinden, hinter dem es steht, und das ist *πνεύματι*; nicht aber bezieht sich der relative Anschluß auf den zweiten Teil des Partizipialsatzes: *ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*. Im Geiste, also in dem Zustande und mit dem Teil seines Daseins, der als *πνεῦμα* zu bezeichnen ist, als ein Geistwesen, noch ohne neue pneumatische Leiblichkeit, ging Jesus, natürlich nach seinem Tode, in die Unterwelt. Denn der Hades ist der Ort, den das seines Leibes und damit seines irdischen Daseins beraubte Menschenwesen — und als Menschenwesen ist Christus erschienen — aufzusuchen hat. Was Christus *ἐν πνεύματι* tat, wird mit *καί* eingeleitet. Es wird also dies Tun des Christus (sein *κηρύσσειν* im Hades) neben anderes Tun gestellt, das er ebenfalls auf sich nahm. Was dies andere Tun war, lehrt das vorhergehende: er hat uns den Zugang zu Gott verschafft, er ist aber auch zu den *πνεύματα ἐν φυλακῇ* gegangen. Wer aber sind diese *πνεύματα*? Sie werden näher bestimmt als *ἐν φυλακῇ* befindlich und als *ἀπειθήσαντά ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ*, „die einstmals ungehorsam waren (oder gewesen waren; das Aoristpartizipium bezeichnet nur die vollendete Handlung), als die Langmut Gottes zuwartete, in den Tagen Noahs, da die Arche gebaut wurde. Den Ausdrücken dieser Näherbestimmung gegenüber ist eine doppelte Deutung der *πνεύματα* möglich. Die Mehrzahl der Ergeten (vgl. schon oben) bezieht die Aussagen auf die Geister, d. h. die Seelen, der in der Sintflut umgekommenen Menschen, und es ist ohne Zweifel möglich, die Angaben der Stelle in dieser Richtung zu deuten. *πνεῦμα* kann die Seele des Abgestorbenen, „Geist“ im Sinne von Hadesbewohner, bedeuten: wenn schon nicht Hbr 12²³ (wo kaum Hades- sondern Himmelsbürger gemeint sind), so doch vielleicht Ekt 24^{37. 39}, möglicherweise auch Act 23⁹ und sicher Henoch 22³ — 13 (griechisch erhalten!), 103^{3f}. Auch zeigt Reizenstein, Hellenistische Mysterienreligionen in einem Exkurs S. 136 ff. über *πνεῦμα*, daß *πνεῦμα* im hellenistischen Sprachgebrauche gelegentlich die vom Körper losgelöste Seele des Gestorbenen bedeuten könne (S. 143). Weiter scheint *ἀπειθήσασιν κτλ.* mit der in diesen Worten enthaltenen Zeitbestimmung auf das Sintflutgeschlecht hinzudeuten. Es steht so dann fest, daß die jüdische Spekulation sich öfters mit dem Flutgeschlecht und seinem Schicksal abgab, vgl. Weber, System der altjennagog. palästnischen Theol. 1880, S. 328 f., 375 f. Vgl. insbesondere noch Sanhedrin X 3, wo gesagt wird, daß das Geschlecht der Sintflut keinen Anteil an der zukünftigen Welt habe und beim Gericht nicht aufstehen werde. Auch kann *φυλακῇ* zur Not von dem Strafort der Sünder des Flutgeschlechtes gebraucht werden; Bereschith rabba zu Gen 44⁸ steht: wenn die Gefangenen aus der Hölle heraussteigen . . . und desgl. zu Hos 13¹⁴; Jes 35¹⁰: Als aber die Gebundenen, die im Gehinnom, das Licht des Messias sahen . . ., und an beiden Stellen ist der Haftort des Totenreiches im Allgemeinen verstanden. Endlich kann darauf hingewiesen werden, daß *πνεύματι* und *πνεύμασιν* ein gutes gegenseitiges Entsprechen zeigen: Christus war ohne *σάρξ*, ein leibloses *πνεῦμα*, als er hinging, jenen *πνεύματα* der Vorzeit zu verkünden. Daß der Verf.

nicht nur den Bericht der Gen, sondern auch nichtkanonische, spätere Überlieferung gekannt habe, ist eine leichte Annahme. Soeben wurde auf besondere Traditionen des Spätjudentums über das Flutgeschlecht hingewiesen. So könnte an den Verf. auch noch eine besondere Überlieferung von einer Bußpredigt gekommen sein, die Noach seinen sündigen Zeitgenossen hielt, vgl. zu II Pt 25; bei dieser Annahme würde sich ἀπειθήσαντα sehr gut erklären.

Obgleich die Möglichkeit der eben dargestellten und auch von ihren Gründen gestützten Erklärung nicht zu bestreiten ist, scheint sie doch nicht die beste zu sein. Gegen sie spricht

1. der Sprachgebrauch, der für πνεῦμα festzustellen ist. Spitta hat zu diesem Punkte bereits das Nötige bemerkt. Wo πνεῦμα oder πνεύματα vorkommt, bedeutet es nicht den Hadesbewohner, die Seele des Abgeschiedenen, sondern diese wird fast ausnahmslos als ψυχή bezeichnet, während πνεῦμα (wenn es nicht unpersönliche Bedeutung hat) in der Regel das höhere, übermenschliche Geisteswesen: Engel, Teufel, Dämon bezeichnet. Weder die πνεύματα von Hbr 12²³ noch das πνεῦμα Ef 24^{37. 39}, Act 23⁹ stecken im Hades; Act 23⁹ braucht gar nicht vom Geiste eines Abgeschiedenen zu reden, neben ἄγγελος ist πνεῦμα ein verwandtes höheres Geisteswesen, das Träger von Offenbarung sein kann; Ef 24³⁷ (vgl. auch ³⁹) ist nicht gesagt: sein πνεῦμα, sondern nur ein πνεῦμα, und πνεῦμα mag mit „Gespenst“ übersetzt werden, Parallele zu der Stelle ist das bei Ign Smryn 31f. aufbewahrte Bruchstück des Hbr-Ev. und dort sagt der Auferstandene: οὐκ εἰμὶ δαίμονιον ἀσώματον (Spitta vergleicht zu Ef 24^{37. 39} und Act 23⁹ etwa Act 12¹⁵). Hn 103^{3f}. kann bei der Diskussion nicht sehr in die Waagschale fallen, weil der griechische Text hier nicht erhalten ist, und so bleibt als einzige wirklich in Betracht kommende Parallele, mit der πνεῦμα = Seele des Abgeschiedenen belegt werden kann, Hn 22³⁻¹³, wobei indes in der ersten Einführung 22³ πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν νεκρῶν gesagt wird. Und so muß der lexikalische Befund dahin festgelegt werden, daß πνεῦμα ganz vereinzelt die Seele des Abgeschiedenen bedeuten kann, daß es in der Regel aber das Geisteswesen in der oben gegebenen Auseinanderfaltung (Engel oder Dämon) bezeichnet. Und das ist ein Befund, dem jeder zustimmt, der die altchristliche oder auch die spätjüdische Literatur kennt (vgl. die ausdrücklichen Zugeständnisse von Kühl u. a.). Auch im Henochbuche sind die πνεύματα, die oft erwähnt werden, in der Regel die Geister (z. B. 15 und sehr oft in den Bilderreden), während für die Seelen der Verstorbenen der übliche Ausdruck ψυχαί gebraucht wird, vgl. 9^{3. 10}, 22³, 102⁵ u. a.

2. Warum wird aus der vorchristlichen Menschheit nur das Flutgeschlecht herausgehoben und als Zuhörerschaft der Predigt Christi bezeichnet? Warum wird nicht gesagt, daß die Verkündigung an alle Sünder vor Christus erging? Das große abschreckende und oft angeführte Beispiel ist doch Sodom und Gomorrha. — Aber an diesem Punkte kann natürlich kein zwingender Beweis geführt werden; der Verf. kann wählen, was ihm bedeutsam erscheint, und daß das Flutgeschlecht als besonders große Sünder galt, wurde oben schon gesagt und belegt. Gleich danach (V. 20b) kommt der Verf. ganz deutlich auf das Flutgericht zu sprechen.

3. Die Frage ist nun weiter, besonders mit Rücksicht auf den unter 1 erörterten Sprachgebrauch, ob es *πνεύματα*, Geisteswesen, Engel oder Dämonen gibt, die zur Zeit Noahs ungehorsam waren, von da ab im Gefängnis gehalten sind, und auf die die Aussagen des Briefes besser passen als auf die *ψυχαί* der in der Flut Umgekommenen. Und es gibt in der Tat an diesem Punkte Überlieferungen, die die andre oben schon angeführte Auffassung empfehlen. Die Art, wie der Verf. bloß kurz andeutend redet, zwingt zu dem Schlusse, daß er seinen Lesern hier bekannte Dinge mitteilt. Die Überlieferung im Kanon, auf die die Worte hinweisen, steht Gen 6, die apokryphen, apokalyptischen Bereicherungen dieses alten Mythos stehen Henoch 6–16, auch 18 f., 21, Buch der Jubiläen 5; daß dieser Mythos in den christlichen Gemeinden beliebt war, zeigt seine Erwähnung Jud 6, II Pt 24 (vgl. auch noch zu diesen Stellen). In Gen 6 wird von den Götteröhnen erzählt, die zu den schönen Menschentöchtern herabstiegen, bei ihnen lagen und die Riesen zeugten. Die jüdische Engelspekulation hat sich dieses Stoffes bemächtigt, hat ihn mit andrer mythologischer Überlieferung (Götterkämpfen) verknüpft und die Erzählung vom Engelsfall daraus geformt, die an den beiden angegebenen Stellen in den Hauptzügen gut erkennbar vorliegt. Das Henochbuch erzählt: Die Engel, ihrer Natur nach ewige Geister, für die Gott keine Weiber geschaffen hatte, weil die Geister des Himmels im Himmel ihre Wohnung haben, verlassen von Unzucht und Begier nach den Menschentöchtern getrieben, den Himmel, ihre Wohnung, 200 an Zahl, verschwören sich auf dem Berge Hermon, sie wollten ihren Plan durchführen, nehmen sich dann Weiber, jeder eine, legen sich zu ihnen und zeugen mit ihnen die 3000 Ellen langen Riesen, die den Erwerb der Menschen, dann diese selber verzehren, so daß Mord und Vergießen von Menschen- und Tierblut auch unter den Menschen um sich greift. Und der Frevel der Engel beschränkt sich nicht auf ihre Unzucht, auch nicht auf das Blutvergießen, dessen mittelbare Urheber sie sind, sondern sie verraten den Weibern auch himmlische Geheimnisse: Zaubermittel, Beschwörungsformeln und das Schneiden von Wurzeln, weiter die Kenntnis der heilkräftigen Pflanzen, und den Menschen lehren sie die Schmiedekunst, das Anfertigen von Schmuß und Schminke, Augenmalen, Beschwörungen, Zaubereien, Astrologie. So wird Unzucht und Gottlosigkeit viel auf der Erde. Die Erde klagt und die gemordeten Menschen schreien. Die Erzengel bringen die Sache vor den Herrn. Der Herr läßt dann an den frevelnden Engeln das Gericht vollziehen: sie werden in der Finsternis unter der Erde gefesselt gefangen gehalten bis zum Tage des Gerichtes, nachdem sie zuvor den blutigen Untergang ihrer Kinder, der Riesen, gesehen haben. Am Tage des Endgerichtes kommen sie dann an den Feuerort. Dabei wird vor dem Strafvollzuge noch die Langmut des Herrn hervorgehoben; die Erzengel sagen ihm (911): Du aber weißt alles, bevor es geschieht. Du siehst dies und läßt sie gewähren und sagst uns nicht, was wir deswegen mit ihnen tun sollen. — Im Buch der Jubiläen Kap. 5 steht: Und es geschah, als die Menschenkinder anfangen, sich zu mehren auf der Oberfläche der Erde und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Engel Gottes sie in einem Jahre dieses Jubi-

läums, daß sie schön anzuschauen waren, und sie nahmen sich zu Weibern aus ihnen allen die, die sie erwählten, und sie gebaren ihnen Kinder, und dies sind die Riesen (folgt Schilderung der Gewalttätigkeit auf der Erde; Gott beschließt, das Menschengeschlecht zu vertilgen, nur Noah findet Gnade vor seinen Augen). Und auf die Engel, die er auf die Erde geschickt hatte, zürnte er gewaltig. Und er gebot, sie auszurotten aus ihrer ganzen Herrschaft, und er sagte uns (nb. die Urgeschichte wird vom „Engel des Angesichtes“ dem Moses verkündet), wir sollten sie binden in den Tiefen der Erde, und, siehe, sie sind mitten darin gebunden und allein gehalten. (Die Riesen werden durch das Schwert vernichtet, sie töten einer den andern). Ihre (der Riesen) Väter aber sahen zu, und darnach wurden sie in den Tiefen der Erde gebunden bis in Ewigkeit, bis zum Tage des großen Gerichts, wann ein Gericht stattfindet über alle, die ihren Wandel und ihre Werke Gott verderbt haben. Und er vertilgte sie alle von ihrem Ort, und nicht einer blieb von ihnen übrig, den er nicht gerichtet hätte wegen aller ihrer Bosheit. — In diesen Stellen jüdisch-apokalyptischer Überlieferung ist all der Stoff enthalten, der zur Erklärung von I Pt 319. 20a nötig ist. Hier sind Geister, πνεύματα, hohe Engelwesen, die nicht wie die Seelen Gestorbener, der in der Sintflut getöteten Menschen, im Hades aufbewahrt werden, sondern die in Fessel und Gefängnis sitzen: ἐν φυλακῇ (Apt 207: der Satan, auf 1000 Jahre im Abysus gebunden und versiegelt, ist in φυλακῇ). Diese Geister sind ungehorsam gewesen, ἀπειθήσασιν, sie haben ihre Wohnstätte im Himmel und die ihnen zugewiesenen Herrscherbezirke verlassen (Jud 6; Hen 6), sie haben überhaupt gegen Gott sich vergangen und Frevel, die Riesen, gezeugt, haben Frevel und Blutvergießen unter die Menschen gebracht und heillose Verwirrung angerichtet. Ihr Ungehorsam fand einst (ποτέ) in den Tagen der Urzeit statt, die noch näher bestimmt werden als die Zeit, ὅτε ἀπεξεδέχετο κτλ. Die Langmut Gottes, sein Zuwarten hebt auch Hen 911 hervor. Sie wird I Pt 320 durch den Zusatz ἐν ἡμερ. Νῶε κατασκ. κβ. wohl dadurch erklärt, daß das κατασκευάζεσθαι einer Arche, des großen Bauwerkes, Zeit beanspruchte. Gott gab den Frevlern damit noch Frist, freilich vergebens. Daß die Tage Noahs und der Sintflut die Zeit des Engelfalles waren, konnte schon aus Gen 6 herausgelesen werden. Henoch und Buch der Jubiläen verknüpfen die beiden Ereignisse, Engelfall und Sintflut, noch enger miteinander, nicht nur chronologisch, sondern auch innerlich. Der Frevel ist durch den Engelfall ins Ungeheure gewachsen, die Engel, die Giganten, die Menschen sind in ihn verstrickt. Da ergeht das dreifache Strafgericht: die Engel werden unter der Erde gefesselt für das fürchtbare Endgericht aufbewahrt, die Riesen fallen durch das Schwert, die Menschen werden durch die Sintflut vernichtet, der nur Noah und die Seinen entgehen.

Zu den angeführten Übereinstimmungen kommt noch ein sehr beachtenswerter Zug der jüdisch-apokalyptischen Überlieferung. Auch in ihr wird von einer Predigt an die Geister im Gefängnis, von einer Mittlerschaft berichtet, die, freilich vergeblich, das Ziel hat, die Geister zu befreien, sie vor der Strafe zu bewahren. Der Bericht steht Hen 12–16. Henoch wird von den

Wächterengeln des großen Heiligen zu den Abtrünnigen geschickt, um Asafel und seinen Genossen das bevorstehende Gericht zu verkünden. Er geht hin und führt seinen Auftrag aus. Die dem Gerichte Verfallenen werden von Furcht und Zittern ergriffen und bitten ihn, den „Schreiber der Gerechtigkeit“, eine Bittschrift für sie aufzusetzen und im Himmel vorzulesen. Henoch setzt die Schrift auf, wird dann in Traumvision in den Himmel entrückt, und dort verkündet ihm der Herr selber, daß die gefallenen Engel kein Erbarmen finden werden. Erwacht erzählt Henoch den ihn umgebenden trauernden Engeln das Gesicht. — In der altchristlichen Erzählung tritt der Herr Christus in die Nachfolge Henochs und bringt auch diesen grauenvollen Sündern der Vorzeit eine Botschaft, die zur Rettung führt (vgl. noch unten zum Sinn der Erzählung).

Auf alle die angeführten Gründe und Beobachtungen gestützt, halte ich die Deutung der Geisterpredigt als einer Predigt an die gefesselten und in der Unterwelt aufbewahrten Engel, von denen Henochbuch und Jubiläen 5 berichten, für weit besser und wahrscheinlicher. Ein zwingender Beweis freilich läßt sich für diese Erklärung und gegen die andre (Slutgeschlecht) nicht führen. Die Ausführungen von I Pt 319f. sind zu kurz, um vollständige Sicherheit erreichen zu lassen.

Der Sinn der Stelle im Zusammenhange ist dieser: nicht nur uns, die Sünder und Ungerechten hat Jesus, der Lebendiggemachte und Erhöhte, zu Gott hingeführt, sondern er tat darüberhinaus auch noch (*καί*) dies: im Geiste ging er hin (*πορευθεὶς*) in die Tiefen des Hades und verkündete den dort gefesselten Engeln. Und zwar erfolgte diese Predigt nicht in der Urzeit, so etwa, daß der präexistente Christus durch Noah (Augustin) oder durch Henoch (so Spitta, vgl. auch Harris Expositor ser. 6, vol. 4, 346 ff., vol. 5, 317 ff., der annimmt, hinter *ἐν ᾧ καί* sei ein *Ἐνώχ* ausgefallen) predigte, sondern zwischen seinem Tode und seiner Entrückung in den Himmel, des fleischlichen Leibes entledigt und vor Anlegen des pneumatischen Leibes, ging Christus in die Unterwelt und verkündete dort den großen Frevlern der Urzeit, den gefesselten Engeln und nicht nur ihnen, sondern auch, wie aus 46 zu erfahren ist, den Toten, den hadesbewohnenden Seelen der vorangegangenen Geschlechter.

Ein Stück mythologischen Inhalts haben wir somit als die Voraussetzung der Geisterpredigt kennen gelernt: in die alte, schon einen Mythos darstellende Erzählung von Gen 6, den Göttersöhnen, die die Riesen zeugen, ist zu einer Zeit, wo überhaupt viel orientalischer mythologischer Stoff ins Judentum eindrang, die Erzählung von den gefallenen Engeln, ihrer Verschwörung und ihrer Bestrafung gekommen, ein Stoff, der wenn man auf seine dualistische Färbung achtet, vielleicht als persisch anzusehen ist (vgl. Bouffet, Religion des Judentums ² 382, 560). Seine deutliche Parallele auf dem Boden der griechischen Mythologie ist der Titanenkampf.

Indessen ist an unsrer Stelle die Benützung dieses dem Verf. durch die Vermittlung jüdischer Apokalypitik zugänglichen Stoffes nicht die einzige und auch nicht die wichtigste Verwendung von Überlieferungen mythischen Ursprunges. Die Höllenfahrt Christi selber, sein Verweilen im Schattenreiche der Toten und

seine Predigt dort sind ein Stück übernommenen antiken Erlösungsmythos, ursprünglichen Naturmythos. Wir wissen von einem Gedichte: Ὁρφέως ἐς Ἄιδου κατάβασις, das wohl aus vorhellenistischer Zeit stammte, und zwar aus Orphikerkreisen Großgriechenlands hervorgegangen war, und dessen Mysterienlehren auch in bildlicher Darstellung auf unteritalienischen Grabvasen erscheinen. In dem Gedichte muß von Orpheus, dem mythischen Stifter der nach ihm benannten Mysterien, berichtet worden sein, wie er in den Hades hinabsteigt, nicht um Eurydike zu holen, sondern um die Kunde von der Unterwelt den Menschen zu bringen und sie mit dem, was er gesehen hatte, zum frommen Leben zu bewegen und ihnen als erster den Eingang in die Herrlichkeit leidlosen und ewigen Lebens zu eröffnen, das der Frommen und Geweihten in Persephones Reiche harrt (Dieterich, Nekhia 1893, 128 f.). Und längst zuvor schon hatte orientalische Götterlehre von Tammuz verkündet, der da stirbt und wieder zum Leben kommt, von Adonis, der unter die Erde fährt und wiederkehrt; die älteste Fassung des Mythos von der in die Unterwelt hinabsteigenden (Vegetations-)Gottheit ist das babylonische Gedicht von Istars Himmelfahrt (gut zugänglich in Greßmanns Altorient. Text. u. Bild. zum AT. 1909, 65 ff., auch Zimmern in Keilinschr. u. AT. 4, 561 ff.) — Christus, der Sotergott, der aus dem höchsten Himmel zur Erde herabgestiegen ist, muß auch hinuntergehen bis in die dunkelsten Tiefen des Hades, wo die ganz von Gott Verstoßenen liegen, muß sieghaft dort wirken, die Hölle ihrer Insassen berauben und dann wieder unaufhaltsam zum Lichte zurücksteigen, in dem Himmel zur Rechten Gottes sich hinsetzen.

So gewiß es aber auch ist, daß die Lehre von der Höllenfahrt Christi ihre letzten Vorbilder in den antiken Mythen von der im Hades verschwindenden und sieghaft wieder zurückkehrenden Sonne und in den Mythen von der alljährlich in den Tod versinkenden und unhemmbar wieder zum Leben erwachenden Vegetation hat — so darf man doch nicht übersehen, daß der Mythos an unserer Stelle nur ein Motiv abgegeben hat und keineswegs die Erzählung trägt. Was sich unter Verwendung eines mythischen Motivs darstellt, ist eine Idee von eigentümlich hohem Werte. Um sie zu erfassen und auszudrücken, ist es gleichgiltig, ob man unter den πνεύματα die abgefallenen Engel oder die großen Sünder des Flutgeschlechtes versteht. Das Heil, das in Christus erschienen ist, soll allen Wesen angeboten werden. Gottes Güte und Langmut, des Herrn Christus Liebe hat sich auch an alle Verstorbenen gewendet (46) und hat selbst die größten Sünder der Vorzeit nicht vergessen. So kommt in der Geisterpredigt Christi der Gedanke der universalen Bestimmung des Christentums zum Ausdruck, und weiter, sofern die Predigt an besonders große Frevler ergeht, denen von der jüdischen Apokalypstik das furchtbare endgiltige Strafgericht ohne Hoffnung auf Rettung in Aussicht gestellt war, spricht sich darin die Erwartung der Apokatastasis aus, der Wiederbringung und Wiedervereinigung aller geschaffenen Geister mit Gott, von dem sie ausgegangen und abgefallen waren. Leider sagt der Text in seiner kurz andeutenden, weite Verbreitung dieser Gedanken voraussetzenden Weise nicht, wie die Geisterpredigt geendet habe. Doch wie in 46 allen Toten, so

muß auch hier den abgefallenen Geistern durch Gehorsam und Glauben, soweit sie ihn aufbrachten, der Zugang zu Gott und zum Leben geöffnet worden sein.

Die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi tritt an unserer Stelle zum ersten Male klar entgegen, aber in so kurzen und andeutenden Worten, daß man sieht, es handelt sich hier um einen Stoff, der den Gemeinden geläufig ist. In der Tat läßt sich der *descensus ad inferos* und die Anschauung von der siegreichen oder rettenden Tätigkeit Christi im Hades (verschieden von der dreitägigen Grabesruhe) in älterer und in gleichzeitiger christlicher Literatur nachweisen und vom 2. Jhrh. ab ist die Vorstellung herrschend und genauer ausgebaut. Eine lange Reihe der in Betracht kommenden Stellen führt W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der Ntl. Apokryphen* 1909, 246 ff. an. Im NT. kommen folgende Stellen in Betracht: Mt 28⁶ verglichen mit 12⁴⁰; Lk 24^{3. 6. 24} verglichen mit Apg 2^{24. 31}; dann Röm 10^{6f.}; Eph 4^{9f.}; Joh 5²⁵; Hbr 12²³; Apg 1¹⁸. Im 2. Jhrh. mehrten sich die Angaben, die die weite Verbreitung der Vorstellung bezeugen; doch werden als Zuhörerschaft, denen die Hadespredigt gilt, nirgends die gefallenen Engel (aber auch nicht das Flutgeschlecht) besonders hervorgehoben; wie I Pt 4⁶ sind die Toten im allgemeinen oder die verstorbenen Gerechten die Zuhörer des Hinabgestiegenen. Vgl. als Stellen, die hier zu nennen sind: Oden Salomos 42¹⁷⁻²⁶: Essig und Bitterkeit bin ich ihm (dem Tode) geworden, und ich stieg hinab mit ihm (dem Tode) so tief wie sie (die Hölle) war . . . Und ich veranstaltete eine Versammlung der Lebenden unter seinen (des Todes) Toten und redete mit ihnen mit lebendigen Lippen, damit mein Wort nicht vergeblich wäre. Und es eilten zu mir jene, die gestorben waren, und riefen und sprachen: „Erbarme dich unser, Sohn Gottes, und handle mit uns nach deiner Freundlichkeit, und führe uns heraus aus den Banden der Finsternis, und öffne uns die Tür, durch die wir hinausgehen sollen, denn wir sehen, daß unser Tod nicht an dich herantritt. Laß auch uns erlöst sein mit dir, denn du bist unser Erlöser. Ich aber hörte ihre Stimme und schrieb meinen Namen auf ihr Haupt, denn freie Männer sind sie, und mir gehören sie an; Petrus-Evang. 41 (Herm. sim IX 16⁵⁻⁷ Hadesfahrt der Apostel); Ign. Magn. 9³; Orac. Sibyl. VIII 310—312: Kommen wird er zum Hades, verkündend die Hoffnung allen den Heiligen, das Ende der Zeiten und den jüngsten Tag; Testam. d. 12 Patr., Test. Levi 4; Justin Dialog 72 Schluß; Iren. III 20⁴, IV 33^{1. 12}, V 31¹; Apostol. Kerngm. 78; der Presbyter bei Iren. IV 27⁷; Marcion bei Iren I 27²; Tertull. de anima 55; Clem. Al. Strom. VI 6⁴⁴⁻⁴⁶, Adumbr. zu I Pt 4⁶ und I Joh 2².

V. 20b. Die Erwähnung Noahs und seines Archenbaues, die in V. 20a zur Bestimmung des Zeitpunktes und zur Hervorhebung der Langmut Gottes gedient hatte, führt den Verf. in seinem erbaulichen Exkurs weiter zur Erwähnung des Sintflutgerichtes. Die Aufzählung von Frevelgeschlechtern und von den über sie ergehenden Gerichten ist der jüdischen und ihr folgend der christlichen Erbauungsliteratur und sicher auch der Gemeindepredigt geläufig, vgl. außer den oben angeführten Hinweisen auf jüdische Betrachtungen über

das Flutgeschlecht noch III Maf 24ff; Mt 24^{37ff}. (Lk 17^{26ff}.); II Pt 24ff.; Tren. IV 364, wo überall das Gericht über das Flutgeschlecht mit Gerichten über andre Frevelgeschlechter verbunden erscheint. Auf die Größe des Gerichtes wird hier hingewiesen: die ganze Menschheit ging damals zugrunde, nur acht Seelen wurden gerettet und blieben am Leben. Das ist der deutliche Sinn der Aussage von V. 20b, und es ist ganz verfehlt, hier die Meinung aufzustellen, der Verf. wolle sagen, eine Rettung habe hier stattgefunden, wodurch die Verurteilung der Engel nur um so bitterer gemacht werde (Spitta, der in Henoch den präexistenten Christus predigen läßt, vgl. oben). Gegen diese Auslegung legt *ἀλλοι* den schwersten Einspruch ein. — Die acht Seelen sind Noah und seine Familie (Gen 6¹⁸, 77). Die Erwähnung des furchtbaren Flutgerichtes, aus dem nur wenige gerettet hervorgingen, soll die Hörer auf den Ernst der göttlichen Entschlüsse und auf die Schwere der Verpflichtung aufmerksam machen, die auf den Gläubigen liegt; auch jetzt sind viele Menschen dem Verderben geweiht und nur wenige werden gerettet, vgl. Mt 24^{37ff}.; II Pt 24ff.

Den Haken, an den der Verf. dann das Folgende hängt, hat er mit der Hinzufügung von *δι' ὕδατος* am Ende des V. eingeschlagen. Die Errettung Noahs und seiner Familie war ein *σώζεσθαι δι' ὕδατος*, und dieser Begriff (nicht *ὑδω* allein) wird dann durch das *ὅ* am Eingang von V. 21 wieder aufgenommen. Da *διασώζεσθαι* an sich ein verstärktes *σώζεσθαι* bedeuten kann, so könnte *δι' ὕδατος* einfach instrumental aufgefaßt werden: sie wurden durch (vermittelt) Wasser gerettet. Sogleich aber erhebt sich dann das Bedenken, daß bei der Sintflut das Wasser das vernichtende und nicht das rettende Element war, daß die Arche es eigentlich war, die ihre Insassen am Leben erhielt. Nur sehr gezwungen könnte man erklären: indem das Wasser den Kasten trug, ward es das Mittel zur Rettung. Somit bleibt bloß übrig, *διὰ* örtlich aufzufassen, und zwar auch im Verbum: durch Wasser hindurch wurden Noah und die Seinen in die Arche hinein (*εἰς ἤν*) gerettet (Spitta, v. Soden, Kühn, Gunkel, Windisch, vgl. auch Bigg) und zur Erklärung dieser Vorstellung ist dann wohl mit den genannten Erklärern an eine rabbinische Legende zu denken, die Spitta beigebracht hat: Nach R. Jochanan fehlte es Noah an Glauben, denn wäre ihm nicht das Wasser bereits bis an seine Kniee gegangen, so wäre er noch nicht in die Arche gegangen, vgl. Wünsche, Der Midrasch Bereschith Rabba S. 139. So wurden also Noah und die Seinen „durch das Wasser hindurch“ bewahrt, in die Sicherheit der Arche gebracht und so „gerettet“ in dem ungeheuren Gericht, das die Welt damals vernichtete.

V. 21. In der Art, wie damals Noah und den Seinigen die Rettung durch das Wasser hindurch zuteil wurde, findet der Verf. einen Hinweis auf die christliche Taufe. An ein scharfes und genaues Entsprechen ist natürlich bei der Verwendung solcher Typen nicht zu denken. Wir haben in der altchristlichen Literatur reichliche Belege für diese Art von Auslegung des AT., und sie zeigen uns, was der altchristlichen Auslegung, die hierin der jüdischen und auch der hellenistischen (stoischen) Exegese folgte, möglich war. Hebr,

vor allem Barn und Just bieten die Beispiele. Aber auch schon Paulus war diese Art von Betrachtung und Auslegung des AT. gewohnt. Typen der christlichen Taufe hat er in der Wanderung Israels unter der Wolke und im Durchgang durch das Meer gefunden, vgl. I Kor 10.1f. — An unserer Stelle wird gesagt: wie Noah und die Seinen durch das sie umgebende Wasser hindurch sich zur Arche und so zum Leben retteten, so werden auch wir durch das bei der Taufe uns umgebende Wasser (Taufe durch Untertauchen!) zum Leben gerettet. — δ ist, wie schon oben angedeutet, nicht auf $\psi\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$ allein zu beziehen, sondern es nimmt $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ δι' $\psi\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$ oder doch δι' $\psi\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$ wieder auf. Das folgt aus dem beigegeführten $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$, das, wie dann weiter $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\theta\epsilon\iota\varsigma$. . . $\epsilon\pi\epsilon\rho\acute{\omega}\tau\eta\mu\alpha$ beweisen, den Akt und nicht das Taufwasser bezeichnet. ϕ statt δ zu lesen, hat schon Erasmus vorgeschlagen, und Westcott-Hort haben ebenfalls vermutet, δ sei in ϕ umzuändern. Da aber ϕ nur schlechte und späte handschriftliche Bezeugung für sich hat und da das Gefüge in der überlieferten Form wohl etwas ungelent, aber keineswegs unerträglich ist, so ist mit allen guten Zeugen δ beizubehalten. $\kappa\alpha\iota$ vor $\psi\mu\acute{\alpha}\varsigma$ setzt die Angeredeten in Beziehung zu der durch das Wasser hindurch geretteten Noah-Familie, und $\psi\mu\acute{\alpha}\varsigma$ (nicht $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ CKL u. a.) ist die ursprüngliche Lesart. Die „Rettung durch das Wasser“, die in der Taufe erfolgt, faßt das Wasser nicht mehr lokal, sondern instrumental: durch=vermitteltst des Taufwassers werden wir gerettet. Denn das Taufwasser ist Leben schaffendes, nicht Leben vernichtendes Element, doch vgl. freilich die Typologie der paulinischen Sakramentalmystik in Röm 6: in der Taufe stirbt der Gläubige mit Christus und wird mit ihm begraben. $\alpha\nu\tau\iota\tau\upsilon\pi\omicron\nu$ ist prädikativ oder als Apposition zu fassen: was als Gegenbild, oder: in einem Gegenbild auch rettet. $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota$ ist hier wie so oft die Rettung im messianischen Gerichte, dem Gerichte über die neuere Welt, dem im Typus das Gericht über die alte vornoachische Welt entgegensteht. Zum $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ δι' $\psi\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$ vgl. noch Herm. vis III 35: η $\zeta\omega\eta$ $\psi\mu\acute{\omega}\nu$ διὰ $\psi\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\sigma\omega\theta\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\omega\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$. $\nu\upsilon\nu$, in der Gegenwart, der letzten Zeit, die der Urzeit der Sintflut entgegensteht. — $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ weiterhin ist eine neue Apposition, ein näher erklärender Zusatz: nämlich als Taufe. Es ist selbstverständlich (vgl. Kühn) in dem ersten Teile des Satzes (δ bis $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota$) den Lesern und Hörern des Briefes schon vollständig klar, worauf die Andeutungen hinzielen, nämlich auf die Taufe. Aber dem Verf. kommt es darauf an, nun noch etwas über die Taufe zu sagen, was sie nicht ist und was sie wirklich ist. Deshalb führt er in Apposition $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$, „nämlich die Taufe“ ein (artikellos, weil der individuelle Artikel bei dem Abstraktum, das eine einzig dastehende Handlung bezeichnet, unnötig ist; es ist selbstverständlich für die Leser, daß sie an ihre, die christliche Taufe, denken), und er setzt nun im Folgenden die Taufe nicht mehr in Vergleichung und Beziehung zu der Sintflut, sondern er faßt sie als ein Bad auf. $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ ist sicher nicht das Wasser der Taufe, sondern es ist die Handlung selber: das Eintauchen, das Tauchbad.

Dies Bad wird näher bestimmt 1. negativ: $\sigma\acute{o}$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\theta\epsilon\iota\varsigma$ $\rho\acute{\upsilon}\pi\omicron\nu$. Wie $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ im Vorhergehenden und wie $\epsilon\pi\epsilon\rho\acute{\omega}\tau\eta\mu\alpha$ im Folgenden, be-

zeichnet ἀπόθεσις eine Handlung, ἀποθ. ῥύπον ist das Abtun, Abwaschen von Schmutz. Der Genitiv σαρκός wird, obwohl er von ῥύπον getrennt ist, doch am besten mit ῥύπον verbunden: nicht Fleischeschmutz wird in der Taufe abgetan . . ., σαρκός steht an betonter Stelle, weil es etwas Wichtiges anzeigt: nicht etwas Äußerliches, Fleischliches wird in der Taufe abgewaschen. Die andre Möglichkeit ist natürlich σαρκός als Gen. subj. zu fassen und mit ἀπόθεσις zu verbinden; in Paraphrase: nicht wäscht in der Taufe das Fleisch seinen Schmutz ab.

Als Gegensatz zu σαρκός muß eine Aussage über die ψυχή und ihre Reinigung, über den inneren Menschen, den wiedergeborenen, erwartet werden. Und diese Aussage kommt auch im Folgenden, nur daß σαρκός im zweiten Gliede keinen äußeren, sozusagen sinnensfülligen Gegensatz, ein Wort wie ψυχή oder πνεῦμα erhält. Durch das erste Glied, in dem ῥύπον der Gen. obj. war, sind wir auch in der Auffassung der Antithese von vornherein zu der Vermutung gedrängt, daß der Genitiv συνειδήσεως ἀγαθῆς ein Gen. obj. ist. Diese Auffassung ist indes keineswegs die von der neueren Exegese einzig zugelassene. Eine Anzahl von Auslegern nimmt vielmehr den Genitiv als subjektiven: das ἐπερώτημα, das von einem guten Gewissen ausgeht, von ihm geleistet wird (Spitta, früher schon Steiger, v. Zeischwitz, Brückner, Alford u. a., Spitta: wer in das Taufwasser hinabsteigt, gibt damit der Zuversicht zu Gott Ausdruck, daß er ihn als Angehörigen des auf sein Erscheinen wohl vorbereiteten Volkes nicht unter das Feuergericht kommen lassen werde, das für die Sünder in Aussicht steht). Aber da außer dem oben erwähnten Parallelismus des ersten Gliedes nun auch positiv eine Aussage darüber erwartet werden muß, was dem Täufling in der Taufe zuteil wird, welches Gut ihm (von Gott) gegeben wird, und nicht, was von ihm verlangt wird, was auf seiner Seite die Voraussetzung und Vorbereitung ist, warum sein gutes Gewissen Gott bittet oder fragt, so scheint die Fassung des Genitivs als eines objektiven ohne Frage die bessere zu sein (so Hofmann, Schott, Keil, Köhler (das Gewissen I 331 f. 337), B. Weiß, Köhl, v. Soden, Usteri, Gunkel, Windisch, unentschieden Bigg).

Die Frage, ob συνειδήσεως ἀγ. Gen. subj. oder Gen. obj. ist, ist indes keineswegs die einzige Schwierigkeit der Stelle. Eine zweite stellt sich bei der Erklärung von ἐπερώτημα ein. ἐπερώτημα kommt vom Verbum ἐπερωτᾶν, das „befragen“, dann aber auch „ersuchen“, „bitten“, „verlangen“ bedeutet, wie aus Mt 16₁; Pl 136 (137)₃ (nach der Lesart von $\mathfrak{N}^{\text{corr}}$ ART) hervorgeht. Danach wäre ἐπερώτημα, das Befragen, die Anfrage, weiter das Ersuchen, Verlangen, die Bitte. ἐρωτάω in der Bedeutung: „bitten“ ist ein geläufiges Verbum der hellenistischen Volkssprache und ganz und gar nicht als „Hebraismus“ zu beurteilen“; es wird, wie Joh 14₁₆, 16₂₆, 17₉. 15. 20 beweist, auch von dem Bitten Gott gegenüber gebraucht. So wird weiter ἐπερωτᾶν schon in der klassischen Sprache gewöhnlich vom Befragen der Gottheit im Orakel angewandt, vgl. dazu auch den Gebrauch des Wortes bei Herm mand 11 an einer Reihe von Stellen. Sehr reich ist weiter Herm sim 3, 10, 2, wo das Wort im Wechsel mit ἐρωτᾶν vorkommt, hier aber

in der Bedeutung: bitten, und zwar nicht von einer fragenden Bitte an einen Menschen (auf welche Bedeutung Bigg *ἑπερωτῶν* festlegen möchte), sondern von einer Bitte an den Träger der göttlichen Offenbarung, den Engel, gebraucht wird. — Das Bedenken, daß, wenn *ἑπερώτημα* die Bitte bedeuten und *συνειδ. ἄγ.* den Inhalt dieser Bitte angeben sollte, dann *ἑπερώτησις* (parallel der *ἀπόθεσις* des ersten Gliedes) stehen müßte, kann rasch erledigt werden: 1. durch Hinweis auf den Wechsel, in dem andre entsprechend gebaute Worte, Abstrakta und Konkreta bezeichnend, mit einander stehen, z. B. *καύχημα* und *καύχησις*, 2. durch Hinweis auf den Gebrauch, den schon in viel früherer Zeit der alte Herodot zeigt; innerhalb von ein paar Zeilen bringt er 6, 67 *ἑπειρώτημα* und *ἑπειρώτησις*, ohne daß es möglich und nötig wäre, einen Bedeutungsunterschied der beiden Formen herauszubekommen.

— Man hat also das Recht, *ἑπερώτημα* als „Bitte“, „Anliegen“, und zwar an Gott gerichtet, zu deuten¹. Eine Sachparallele zu der Aussage unserer Stelle ist Hbr 9^{13f}. Sinn von I Pt 321 ist: die Taufe „rettet“, das ist die gemeinchristliche Anschauung, sie bewahrt vor der Verdammung im messianischen Gerichte und gibt das Anrecht auf Teilnahme an der kommenden Herrlichkeit. Wodurch die Taufe das tut, das könnte in verschiedener Weise und mit Zuhilfenahme verschiedener Anschauung gesagt werden: rein magisch, durch die Ausdrückung des „Siegel“, an dem der Herr die Seinen erkennt, oder mehr geistig: durch Mitsterben und Mitauferstehen mit dem Herrn, durch die Wiedergeburt und Neugebung, durch das Seelenbad, durch die Mitteilung des Geistes u. a. m. Unsere Stelle führt die Rettung bei der Taufe auf etwas Innerliches zurück. Die Taufe ist kein Untertauchen des Leibes in Wasser, kein äußerliches Abspülen von Sündenschmutz, sondern ein Gebet um ein gutes Gewissen, und zwar an Gott (*εἰς θεόν*, was mit *ἑπερώτημα* und nicht mit *συνειδήσεως ἀγαθῆς* und schon gar nicht mit *σώζει* zu verbinden ist). Voraussetzung für diese Art von Bestimmung des Inhaltes der Taufe ist, daß die Handlung von einem Gebete um Sündenvergebung (= gutes Gewissen) begleitet war. Und dies Gebet, das, wie der Verf. als selbstverständlich voraussetzen darf, Erhörung bei Gott findet, erscheint ihm als das Wichtigste an der Taufe oder doch als etwas so Wichtiges, daß er den Inhalt der Handlung danach bestimmt. Sehr schön ist, wie der sakramental-mystische Charakter der Taufe in den Worten zurücktritt, ohne daß eine Herabstimmung des Religiösen auf das bloß Ethische eintrete. Die Sünden-

1. Auf eine Deutung von *ἑπερώτημα*, die das Wort mit Zuhilfenahme der späteren Juristenprache erklärt, ist im Texte oben nicht eingegangen. Die Erklärung, die von älterer Exegese (de Wette, Huther u. a. vgl. aber schon Luther: der Bund eines guten Gewissens mit Gott), vertreten, unter den neueren Auslegern von Bigg wieder aufgenommen ist, geht von der Bedeutung *ἑπερώτημα* = stipulatio mutua aus. Man wies und weist dabei auf die feierliche Verpflichtung hin, die der Täufling mit Abrenuntiation und mit Taufgelöbniß auf sich nahm. Das Hauptbedenken gegen die Auslegung ist schon oben hervorgehoben: wie man im Einzelnen auch bei Annahme dieser Bedeutung von *ἑπερώτημα* erklärt, so ist das gute Gewissen dann immer etwas, was der Täufling bereits zur Taufe mitbringt, während was ihm selber in der Taufe zuteil wird, dann überhaupt nicht gesagt wird.

vergebung, die in der Taufe erfleht und erreicht wird, ist ein Geschenk von Gott her.

Wie aber geschieht in der Taufe die endgiltige Rettung und was ist die Kraft, die die Handlung zu einer besonderen und nötigen macht? Die letzten Worte von V. 21 geben die Antwort darauf: δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Hier wird wieder zur Mystik des Sakraments zurückgekehrt, die uns aus Röm 6 off. geläufig ist (ohne daß indes eine bewußte Erinnerung an diese Stelle bei dem Verf. als nötig anzunehmen wäre). Das Wasser der Taufe ist eben doch ein besonderes Wasser, weil in ihm die Gemeinschaft mit dem (gestorbenen und) auferstandenen Herren vollzogen wird. Wie das geschieht, darüber sagt der Verf. gar nichts aus. Aber so dunkel und vieldeutig uns seine Worte auch vorkommen, sie brachten den alten Lesern des Briefes vertraute und geläufige Vorstellungen. In der Taufe wird der Name des Herrn über dem Täufling genannt, er wird dem Himmlischen zugeeignet und wird in seine Gemeinschaft aufgenommen, die Erleuchtung, die Neuschöpfung und Wiedergeburt tritt in der Taufe ein, der Geist kommt in ihr vom himmlischen Christus herab und verbindet den Gläubigen mit dem Herrn. Daß die Taufe überhaupt Sündenvergebung schaffen kann, kommt daher, daß Christus zuvor gelitten hat und auferstanden ist. Alle diese Gedanken und auch Stimmungen und Gefühle sind in den Gemeinden der nachapostolischen Zeit lebendig und in mannigfachen Verzweigungen als weit verbreitet nachzuweisen (vgl. Knopf, Nachapostolisches Zeitalter, 1905, 279 ff.), aus ihnen heraus erklärt sich eine Anschauung, wie die hier ausgesprochene, daß die Taufe „durch die Auferstehung Jesu Christi“ rettet.

V. 22. Mit der Erwähnung Jesu Christi ist der Verf. wieder bei dem Thema angelangt, von dem er ausgegangen war und das er in VV. 20 und 21 verlassen hatte. Er nimmt nun die Schilderung der „Wanderung“ Christi (πορευθεὶς V. 19 und V. 22) wieder auf: Christus hat gelitten und ist gestorben; im Hades, ἐν πνεύματι, ist er zu den gefangenen Engeln gegangen; er ist aber aus dem Hades herausgekommen (ἀνάστασις) und zum Himmel emporgestiegen und hat sich zur rechten Hand Gottes niedergesetzt. Der Christus aber, der in dieser Herrlichkeit thront, ist der rechte himmlische Retter, zu dem die Christen sich in der Taufe bekennen, und der sie im Gerichte bewahren kann (Kühl). Die Gedanken, die in den einzelnen Gliedern des V. ausgesprochen werden, haben ihre Parallelen an manchen Stellen frühchristlicher Literatur. ὃς ἔστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ gibt gleich das Ziel der Himmelfahrt an, die dann erst im zweiten Gliede erwähnt wird; vgl. noch Röm 8³⁴; Kol 3¹; Apg 7⁵⁶ u. a. m. (Ps 110¹). — Das Partizipium des Aorists πορευθεὶς gibt die vollendete Handlung an, im Gegensatz zum Präsens ἔστιν. — Wenn Christus von der Erde zum Himmel emporsteigt, dann muß er auf dem Wege durch die Gebiete der Archonten, deren Machtbezirke zwischen Himmel und Erde liegen. Dem Auferstandenen und siegreich Emporfahrenden huldigten die Engelgeister und beugten ihr Knie vor ihm; I Kor 15²⁴; Eph 1^{20f.}; Kol 2¹⁵; Phil 2^{10f.}; Hbr 2⁸; (Ign. Eph. 19² redet von der Huldigung der Sternengötter bei der Geburt des Herrn); Poln Phil 2¹ sind Parallelen zu der hier

vorliegenden Anschauung. Darüber, ob die Archonten sich freiwillig oder gezwungen vor dem auffahrenden Herrn beugten, wird hier nichts gesagt. Die drei Engelfklassen werden wohl in Nebenordnung aufgezählt. Aber merkwürdig ist, daß neben den auch anderwärts bezeugten Klassen der *ἐξουσίαι* und *δυνάμεις* hier die *ἄγγελοι* an die erste Stelle treten; *ἄγγελοι* ist sonst der allgemeine Gattungsbegriff. Doch finden sich Spuren einer Einteilung der Engel in 7 Klassen, unter denen auch die *ἄγγελοι* als Sonderklasse erscheinen: Testament Adams (vgl. Renan, *Journal Asiatique* V, Ser. II 1853, 458 f. und Bouffet, *Religion des Judentums*², 1906, S. 375). Zu den Namen *ἐξουσίαι* und *δυνάμεις* vgl. I Kor 15²⁴; Eph 1²¹, dann auch Luk 12¹¹; Röm 8³⁸; Eph 3¹⁰, 6¹²; Kol 1¹⁶, 2¹⁰, 2¹⁵, weiter Hen 61¹⁰, Slav Henoch 20. Es ist angesichts der volleren Reihen, die aus den angeführten Stellen sich zusammenstellen lassen, klar, daß V. 22 nicht vollständig die dem Verf. bekannten Engelfklassen aufzählen kann. Aber auch die Dreiteilung genügt für den vollen, frohen Abschluß der Einlage: Christus ist der Herr über das All, auch über die hohen Engel.

41–6 bringt den Abschluß der Mahnreihe, die bei 313 begann. Nach dem dazwischen gelegten Beispiele und Exkurse 318–22 wird die Paränese aufs Neue aufgenommen, die sich wie die Ausführungen von 313–17 wieder entschlossen dem den ganzen Zusammenhang beherrschenden Thema zuwendet: Die Stellung der Christen in der ihnen feindlichen Welt und die Verfolgungen, die ihnen zuteil werden.

V. 1. Die Aussage des V., genauer ihr erster Teil *Χριστοῦ παθόντος σαρκί* wird mit folgerndem *οὖν* an das Vorhergehende angeknüpft. Da nun im unmittelbar Voranstehenden keine Erwähnung des am Fleische leidenden Christus erfolgt, so muß V. 1 über 319–22 hinaus auf 318 zurückgehen, den Vers, der seinerseits wieder an V. 17 hängt, vgl. in V. 18 noch besonders *θανατωθεὶς μὲν σαρκί*. Der absolute Genitiv *Χριστοῦ κτλ.* ist kausal aufzulösen: Da Christus u. s. w. Die Lesart *ἐπὲρ ἡμῶν* oder *ἐπὲρ ὑμῶν* hinter *παθόντος*, die reichlich bezeugt ist (N^c AKLP u. v. a., cop, harcl, arm, aeth, Väter haben *ἐπὲρ ἡμῶν*, N^{*} pesch, Väter *ἐπὲρ ὑμῶν*) ist als sicher spätere Glosse zu streichen. Christus, das himmlische präexistente Geisteswesen, das jetzt in der Herrlichkeit thront, hat am Fleische, das er vorübergehend annahm, gelitten. Warum er gelitten hat, mit welcher Absicht und Gesinnung, wird nicht gesagt.

An das Vorbild des leidenden Christus knüpft die Hauptmahnung an: *καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε*: rüstet auch ihr euch mit der gleichen *ἔννοια*, nämlich wie Christus, aus. *ὁπλίζεσθαι* med, gewöhnlich mit dem Dativ, gelegentlich in übertragener Bedeutung wie hier mit dem Akkusativ verbunden, bedeutet: sich rüsten, sich waffnen. Das Bild ist gut gewählt, da die Christen als Angegriffene unter Feinden stehen.

Das, womit sie sich wappnen, ist die nämliche *ἔννοια*, die Christus hat. *ἔννοια* bedeutet das Auffassen mit dem *νοῦς*, der Gedanke, die Vorstellung, Erwägung, und das Wort wird auch in Wendungen gebraucht, daß

seine Bedeutung nicht mehr entfernt ist von der Bedeutung Gefinnung. Hier indes paßt diese Übersetzung und Erklärung nicht recht, denn von einer Gefinnung, in der Christus gelitten habe, ist im voranstehenden Gen. abs., auf den die Mahnung so deutlich zurückgreift, nicht die Rede und auch im begründenden *οτι*-Satz (vgl. unten) wird wieder nur *ὁ παθὼν σαρκί* durch Wiederholung nachdrücklich gemacht. Unter diesen Umständen ist es geboten, die hier geforderte *ἐννοια* auf das *πάσχειν σαρκί* zu beziehen und mit: Gedanke, Erwägung zu übersetzen: Da Christus am Fleische gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit dem gleichen Gedanken, macht euch damit vertraut, nämlich dem, am Fleische zu leiden (vgl. Luther und ihm folgend Küh), oder — was auch eine mögliche Auslegung ist —: wappnet auch ihr euch mit dem gleichen Gedanken, nämlich dem, unschuldig, Gutes tuend zu leiden (Usteri). Denn das ist ja der Punkt, in dem Christi Leiden und der Gläubigen Leiden miteinander in Beziehung treten: *ἀγαθοποιοῦντα πάσχειν*, vgl. 317f. Zu weit hergeholt und in den Zusammenhang, der vorher und nachher nur vom *πάσχειν σαρκί* spricht, nicht passend ist die Erklärung: wenn Christus gelitten hat um der segensreichen Folgen seines Leidens willen, so muß der Gläubige das Verhalten Christi nachbilden und so auch sich gegen alle Leidensscheu mit derselben Erwägung wappnen, die Christus zu seinem Leiden bewog, nämlich mit der Erwägung der Segensfrucht solchen Leidens (B. Weiß). Eine weitere Erklärung, die von der oben bereits zurückgewiesenen Deutung von *ἐννοια* = Gefinnung ausgeht, findet in den Worten die Mahnung, die Christen sollten sich mit Geduld und Sanftmut wappnen, weil das die Gefinnung gewesen sei, mit der Christus sein Leiden trug. — Eine sprachlich an sich mögliche Erklärung von *ἐννοια* ist endlich die, den *οτι*-Satz explikativ zu fassen und in ihm den Inhalt der *ἐννοια* angegeben zu finden: wappnet euch mit der Einsicht, daß, wer am Fleische gelitten hat, von Sünde los ist. Diese Erklärung ist aber deswegen unmöglich, weil dann die Erkenntnis: *ὁ παθὼν σαρκί πέπναιτο ἁμαρτίας* als Erkenntnis Christi bezeichnet würde, nach der auch er gehandelt und sein Leiden auf sich genommen hätte (gegen v. Soden, der die explikative Fassung des *οτι*-Satzes vertritt, und gegen Sieffert in seinem Aufsatz: Die Heilsbedeutung des Todes Christi nach dem ersten Briefe des Petrus, Jahrb. f. deutsche Theol. 1875, 371 ff.)¹.

Durch das eben Gesagte ist die Erklärung des *οτι*-Satzes bereits angebahnt. Kann der mit *οτι* eingeführte Satz kein von *ἐννοια* abhängiger Aussagesatz sein, so muß er ein Begründungssatz sein. Und zwar ist er dem

1. Sieffert erklärt den absoluten Genitiv dahin, daß das Leiden Christi dem Gläubigen nicht nur als Vorbild dient, sondern durch die Heiligung, die davon ausgeht, zugleich die Nachfolge und die Nachahmung ermöglicht. Und die Aufforderung: *ἀλλοιοῦθε* und was damit zusammenhängt, faßt er dahin auf: wappnet euch mit demselben Gedanken, daß nämlich das Leiden am Fleische gleich dem einmaligen Leiden Christi (*ἅπας* 318) zur Ruhe von der Sünde, d. h. zur Befreiung und Verherrlichung führe. Allein dazu paßt das gleich danach Folgende ganz und gar nicht, weil dort keineswegs vom Aufhören des Leidens, sondern von der Lostrennung von der Sünde gesprochen wird. S. kann die Identität (*τὴν αὐτήν*) der *ἐννοια* für Christus und für die Gläubigen nicht festhalten und daran scheitert seine Exegese, vgl. gegen ihn noch Küh und Usteri.

Inhalte nach nicht mit der schon durch den absoluten Genitiv gebrachten Begründung gleich oder verwandt, denn es ist natürlich unmöglich, das Leiden Christi irgendwie mit seiner Sünde oder seinem Loskommen von der Sünde in Zusammenhang zu bringen. Das, was begründet werden soll, ist, wie oben ausgemittelt, die Mahnung: in der Nachahmung Christi, der gelitten hat, soll sich auch der Gläubige mit dem Gedanken des Leidens — des unschuldigen Leidens — vertraut machen. Und aus der Erfahrung über Sünde und Leiden weiß der Verfasser zu dem Hinweis auf das Beispiel des Leidenden Christus noch eine weitere Überlegung anzufügen, die wohl allgemein klingt, tatsächlich aber nicht allgemeine Gültigkeit besitzt, weil sie eine nur für den Gläubigen in Betracht kommende Wahrheit ausspricht. Auch der Gläubige hat es noch mit der Sünde zu tun, die fleischlichen Begierden streiten auch noch bei ihm gegen die Seele, gegen den höheren Menschen (211). Das Fleisch aber scheut von seiner Naturbeschaffenheit her das Leiden. Und es gibt keinen stärkeren Beweis für Herrschaft über das Fleisch, Loslösung von ihm und von der mit ihm verknüpften Sünde als Leiden auf sich zu nehmen, und zwar natürlich unschuldig und gern. Wer so leidet, tritt das Fleisch und die Sünde unter sich und erreicht den Erfolg, den V. 2 dann anzeigt: solange er noch auf Erden zu leben hat, lebt er nicht mehr den Begierden, sondern dem heiligen Willen Gottes. Vielleicht ist in diesen Zusammenhang auch noch der Gedanke von V. 4 einzustellen, wo ausgesprochen wird, daß die gegenwärtigen Leiden der Christen grade von ihrem Bruche mit der Sünde herrühren. So erfolgt also im Leiden, dem die Gläubigen sich mutig und freiwillig unterziehen, ihr endgültiger Bruch mit der Sünde, die von dem früheren Leben der Christen her noch immer die Arme nach ihnen ausstreckt (vgl. zu der vorgetragenen Deutung Gunkel, B. Weiß, Usteri, Kühl).

πέπανται, das Perfektum, das den dauernden, endgültigen, bis in die Gegenwart fortwährenden Bruch mit der Sünde bezeichnet, kann entweder medial oder passiv gefaßt werden: er hat abgelassen von der Sünde, oder: er ist von der Sünde getrennt. Medium und Passivum scheiden sich bei dem Worte in ihrer Anwendung dadurch, daß das Medium ein Ablassen aus eigenem Willen und freiem Entschlusse andeutet, während das Passivum von einem Aufhören durch äußere Gewalt oder hemmende Einwirkung gebraucht wird. Wie leicht zu sehen, kann je nach der Betrachtungsweise hier die eine oder die andre Auffassung eintreten. Besser scheint indes die passivische zu sein: er ist losgerissen von der Sünde, er ist dahin gebracht, nicht mehr zu sündigen.

Die Aussage des Begründungssatzes in V. 1b hat eine deutliche Formalparallele in Röm 67: *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*. Bei der großen Ähnlichkeit der beiden Sätze ist kaum anzunehmen, daß I Pt 41 ohne Einfluß von Röm 67 entstanden ist. Aber für die Erklärung unserer Stelle ist die Aussage des Röm-Briefes nicht heranzuziehen. Was Paulus dort ausspricht, steht auf einer ganz andern Fläche und in ganz anderen Beziehungen als die Aussage von I Pt. Von dem mystischen Mitsterben in der Gemeinschaft mit Christus ist an unserer Stelle keine Rede, und damit ist von

vornherein jede innere Beziehung der beiden Stellen aufeinander ausgeschlossen. Auch handelt es sich bei Paulus um ein (geistliches, mystisches) Sterben, hier dagegen um ein Leiden ohne Sterben, denn gleich die folgenden Ausführungen (V. 2) halten ja daran fest, daß das Leben im Leiden weiter geht.

V. 2 gibt den Zweck oder den Erfolg der vorangehenden Mahnung (*ὁπλίσασθε*) oder Begründungsausgabe (*πέπνυται ἁμαρτίας*). — Es ist wohl am Besten, V. 2 über den *δοι*-Satz hinweg an die Mahnung von V. 1a anzuknüpfen, und zwar deswegen, weil der V., wie seine enge Verknüpfung mit dem Folgenden (V. 3f.) beweist, nicht eine Mahnung allgemeiner Art, sondern eine direkte Anrede an die Leser enthält, darum in der Übersetzung auch mit der 2. Person Plur. wiederzugeben ist (*εἰς τὸ βιώσαι* = damit ihr lebt). Dabei macht es nichts aus, daß *μηκέτι*, „nicht mehr“, bedingt ist durch *πέπνυται ἁμαρτίας*; der unmittelbar zuvor stehende Ausdruck kann die Zeitbestimmung sehr wohl regeln, wenn auch die Aussage als Ganzes nicht von ihm abhängig ist. Die Dative *ἐπιθυμίαις* und *θελήματι θεοῦ* können Dative comm. sein, oder sie geben die Norm an („gemäß“), nach der das noch übrige Leben erfolgen soll. Dabei sind die *ἐπιθυμίαι ἀνθρώπων* nicht die Lüste der Christen, der Leser selber, sondern wie das Folgende (V. 3f.) zeigt, die Lüste der andern Menschen, der Heiden, die die Christen wieder zu ihrem früheren leichtfertigen Leben bringen möchten. Aber das Leben dessen, der im Leiden die Sünde und das Fleisch besiegt hat, steht, soweit es noch in der irdisch-menschlichen Daseinsform des Fleisches erfolgt, unter dem Willen Gottes.

V. 3 knüpft 'eng an V. 2 an: der Leidenden Gläubigen noch übrige Lebenszeit ist Gott geweiht. Diesem geheiligten Lebensabschnitt steht aber eine andre, frühere Zeit entgegen, in der die angeredeten Leser noch nicht nach dem Willen Gottes wandelten. Das ist die Zeit der Vergangenheit, die hinter ihnen liegt, und in der sie Heiden waren und daher nach Heidenart lebten. Wieder können wir hier beobachten, daß die rasch wachsenden Christengemeinden wesentlich aus Neophyten bestehen, der Verf. schreibt so, als ob er nur gläubig gewordene Heiden und keine geborenen Christen vor sich habe. Darum kennen sie alle aus ihrer Vergangenheit das heidnische Leben und haben daran Teil gehabt.

Zu *ἀρκετός* ist *εἶστιν* zu ergänzen; *ἡμῶν* oder *ἐμῶν*, das von vielen Zeugen geboten wird, ist späterer Zusatz. Im Gegensatz zum *θέλημα θεοῦ* (V. 2) steht *βούλημα τῶν ἑθνῶν*, der Wille der Heiden, wie er sich in ihrer ganzen Lebensrichtung ausspricht. Dieser Wille ist nicht der Entschluß eines Einzelnen, sondern der der ganzen großen Masse, der Heidenwelt, in deren Mitte die Gläubigen leben; worauf er gerichtet ist, sagt der Lusterkatalog in der zweiten Hälfte des Satzes. Es liegt ein finsterner Ton in den Worten, von ganz anderer Art als er in früheren Ausführungen, die Vorschriften über das Verhalten zur heidnischen Umwelt gaben, zu erkennen war. Wir sehen deutlich, daß dem Verfasser, obwohl er ein freundliches, gefälliges und sanftmütiges Benehmen den Heiden gegenüber einschärft, doch so wie auch dem

ganzen Urchristentum die Heidenwelt die dunkle Masse des Verderbens ist. Ist ihm ja doch auch Rom Babylon (5¹³)!

Der Infinitiv des Perfektums, *κατειργάσθαι* (die Variante *κατεργάσασθαι* KLP und Min. ist zu schlecht bezeugt, um als ursprünglich in Betracht zu kommen) dient wie die beiden Partizipien des Perfektums *παρεληλυθώς* und *πεπορευμένους* dazu, die vollendete und in der Gegenwart abgeschlossene Handlung zu kennzeichnen. Worin der vergangene Wandel der Christen, durch den sie dem Gelüste der Heiden willfahrlen, bestand, gibt die Lasterreihe neben dem Partizipium an. Und zwar zerfällt die sechsgliedrige Reihe leicht in drei Untergruppen. Die beiden ersten Ausdrücke beziehen sich auf geschlechtliche Sünden, die drei nächsten auf solche der Unmäßigkeit, der letzte auf den Götzendienst. *ἀσέλγεια* neben *ἐπιθυμίαι*, den sinnlichen Begierden, muß sich auf Zügellosigkeiten und Ausschweifungen im Geschlechtsgenusse beziehen, eine Verengerung des Begriffes, die auch sonst zu belegen ist, vgl. 3. B. Röm 13¹³. — *οἰνοφλυγία* ist Weintrunkenheit und zwar die wiederholte, die Trunksucht (*φλύω* überquellen, überströmen). *Συ κόμοις, πότοις*, Schmausereien und Zechereien vgl. Röm 13¹³; Gal 5²¹. Es kann dabei an die fröhlichen Opferschmäuse gedacht sein, aber die ausschließliche Beziehung darauf ist unnötig. — Das letzte Wort der Reihe erhält ein absprechendes Adjektivum, weil es an schwerer, markanter Stelle, nämlich der letzten, den schwersten Vorwurf, den des Götzendienstes bringt. Die Beifügung des Adjektivums ist aber sicher auch rhetorisch bedingt: im Vorhergehenden gehören zwei, dann drei Glieder innerlich eng zusammen, so mußte das letzte, das für sich allein steht, durch die Beifügung erweitert werden. *ἀθέμιτος*: ungesetzlich, unerlaubt, ruchlos heißt der Götzendienst, weil er am schwersten von allen Lastern gegen das göttliche Gebot verstößt. Er stellt ja nach altchristlicher, weit verbreiteter Anschauung die, die sich ihm hingeben, unmittelbar unter die Herrschaft der Dämonen und bringt sie mit ihnen in besiedende, gruelvolle Berührung: *ἃ θύουσιν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν* (I Kor 10²⁰).

Das letzte Glied der Reihe macht es für jede nicht voreingenommene Betrachtung unmöglich, in den angeredeten Lesern frühere Juden zu sehen. Hier wird deutlich zu Menschen gesprochen, die zuvor Heiden waren. Unser V. ist die deutlichste Stelle des Briefes, die den heidenchristlichen Charakter der Leser erkennen läßt, und sie wurde als solche in der Einleitung verwertet. Es ist eine sehr gezwungene Exegese (B. Weiß, Kühn), die hier argumentiert: wenn die angeredeten Leser in ihrer Vergangenheit, d. h. als Nichtchristen, den Willen der Heiden getan haben, dann waren sie eben vor ihrer Bekehrung nicht Heiden, sondern Juden, und die sich auf *ἀθεμίτοις* „ungesetzlich“ stützt: weil die Juden ein göttliches Gesetz besaßen, das alle Beteiligung an götzendienerischem Treiben als die größte Sünde brandmarkte, während den Heiden diese Dinge weder widerrechtlich noch widergöttlich waren, müssen hier frühere Juden angesprochen sein. — Es ist in der Tat auch eine ungeheuerliche Zumutung, daß man sich Christengemeinden in den asiatischen Provinzen aus dem Abschaum eines Diaspora-Judentum gebildet denken soll, der in Hurerei, Sauferei und Götzendienst mit den umwohnenden Heiden wetteiferte, während

die Angaben der Stelle — die natürlich in rhetorischer Absicht stark austrägt — auf frühere Heidenchristen gedeutet, sich sehr wohl mit dem verträgt, was I Kor 6⁹⁻¹¹ oder auch der Eingang von II Clem an Stimmung und Beurteilung in der Gegenüberstellung von Einst und Jetzt erkennen läßt.

V. 4. Aber nicht ein Rückblick auf das vorchristliche Leben der Hörer und Leser und daran vielleicht anknüpfend eine Paränese, den geänderten Wandel festzuhalten — was hier leicht möglich war — ist Zweck der Ausführungen, sondern die schwere Stellung der Gläubigen infolge der Feindschaft der Heiden, ihres Hasses und ihrer Verleumdungen, gilt es zu erklären und weiterhin, die Gläubigen diesem Hasse gegenüber standhaft zu machen. Der Haß der Heiden wird daher erklärt, daß die Christen, die früher zu ihnen gehörten, seit ihrer Bekehrung nicht mehr bei dem gottlosen Wandel in Unzucht, Schwelgerei, Götzendienst mithalten. Also auch hier die schon im Vorhergehenden öfters festgestellte Erfahrung der Gläubigen: Gutes tuend leiden.

Die relative Anknüpfung *ἐν ᾧ* muß (vgl. die ähnliche Anknüpfung 16) auf das zuletzt Gesagte zurückgehen. Und zwar wird auf die Tatsache des früheren Sündenlebens angespielt. Die Heiden waren Zeugen des früheren zucht- und gottlosen Wandels der Christen, und weil sie so das vorangegangene Leben beobachten konnten, wundern sie sich jetzt (vgl. B. Weiß, Kühn, Usteri, v. Soden). Zu übersetzen ist *ἐν ᾧ* mit: wobei. Sachlich nicht gerechtfertigt ist es, aus dem Vorangehenden den Gedanken zu nehmen, daß die Änderung des Lebens den Anlaß zur Verwunderung gibt. Denn einmal ist im unmittelbar Voranstehenden gerade dieser Gedanke des geänderten, neuen Lebens nicht deutlich ausgesprochen (V. 3 redet tadelnd und ernst nur von dem früheren alten Leben), und zweitens wird die Tatsache des geänderten Lebens im Gen. abs. wieder aufgenommen: *μὴ συντρεχόντων ἑμῶν κτλ.*, und das wäre dann bei Annahme der von uns zurückgewiesenen Deutung des *ἐν ᾧ* eine Tautologie. *ξεπλῆσθαι* bedeutet: sich befremdet fühlen, sich wundern, erstaunt sein (auch gleich nachher V. 12), ein noch milder Ausdruck für das Verhalten der Heiden den Christen gegenüber, der erst durch *βλασφημοῦντες*, das den Hauptton hat, ergänzt wird. — Die Bemerkung Kühls: der Ausdruck weist deutlich auf das Neue, Unerhörte eines solchen Wechsels der sittlichen Haltung der Leser hin; unbegreiflich, wenn es sich um Gemeinden handeln würde, die schon Dezzennien hindurch bestanden, — erledigt sich als unberechtigt dadurch, daß wie grade erst festgestellt wurde, die Gemeinden rasch wachsende Neophyten-Gemeinden sind. — Das, worüber die Heiden in Staunen geraten, wird durch den absoluten Genitiv angegeben. *συντρέχειν*, mitlaufen, in übertragener Bedeutung wird u. a. mehrfach von Ignatius gebraucht, vgl. Eph 32, 41; Magn. 72; Pol. 61. Die Negation *μὴ* bezieht nicht, wie die Kommentare gewöhnlich angeben, als die subjektive Negation die Sache auf das Befremden der Ungläubigen, sondern ist in der Koinesprache die fast allein herrschende Negation beim Partizipium (vgl. in unsern Briefe 18. 14, 216, 36. 9 gegen 18 und im Zitat 210), wie sie überhaupt in der Koine im siegreichen Vordringen ist, vgl. die Regel, die Blaß, Grammatik § 75 aufstellt: Für die Koine des NT. läßt sich im Wesentlichen alles unter

die eine Regel bringen: οὐ negiert den Indikativ, μή die übrigen Modi einschließlich Infinitiv und Partizipium, vgl. dann noch Radermacher, Grammatik S. 171, auch Moulton, Grammatik I Kap. 8, und über οὐ beim Partizipium ebenda Kap. 9.

Zur Metapher συντρέχειν paßt das Bild εἰς τὴν ἀνάχυσιν nicht ganz genau (vgl. aber immerhin auch unser: sich in den Sumpf stürzen). ἀνάχυσις hier = ἀνάχυμα, das Ausgeschüttete, der Sumpf, die Late. ἀσωτία, Heillosigkeit, Siederlichkeit vgl. noch Eph 5¹⁸; Tit 1⁶.

Das am Schlusse stehende βλασφημοῦντες hat einen starken Ton und an ihm hängt dann die Drohung von V. 5. Unter βλασφημεῖν, schmähen und lästern, haben wir an Äußerungen heidnischen Unwillens und heidnischer Verdächtigung zu denken, die den Wandel der Christen, ihre sittlichen Vorschriften, ihre Hoffnungen und Verheißungen, auch die Person ihres Soter mit abträglichen Bemerkungen charakterisieren, den Heiland etwa als Magier und Sophisten bezeichnen (τὸν ἀνεσκολοπισμένον ἐκείνον σοφιστὴν Luc., Peregr. 13) den Wandel der Christen als nach außen heuchlerisch, nach innen hin als voll Bosheit und Lasterhaftigkeit (ödipodeische Vermischungen und thgesteische Mahlzeiten; per flagitia inuisos; sotes et nouissima exempla meritos Tac. Ann. XV 44), ihre Zukunftshoffnungen als ungeheuerlichen verschrobenen Aberglauben (superstitionem prauam immodicam, Pliniusbrief exitiabilis superstitio Tac. a. a. O.), die ganze Erscheinung der christlichen Religion als widerlich und greulich (pudenda et atrocia Tac. a. a. O.). Alle diese Urteile der Heiden trafen nun aber nicht blos als Schmähungen die Christen, sondern sie waren zu gleicher Zeit auch mittelbar oder unmittelbar eine Lästung gegen den, dessen Eigentum die Christen waren, gegen Gott oder ihren himmlischen Herrn Christus; und auch dies Moment der Gotteslästung liegt sicher in dem absolut gebrauchten βλασφημεῖν, auf jeden Fall wird der heilige und schöne Name der Christen gelästert, vgl. Jak 2⁷ und II Clem 13⁴ (καταγελῶσιν ἡμῶν — scil. τὰ ἔθνη — καὶ βλασφημεῖται τὸ ὄνομα). Weil das nun eine schwere Sünde ist, weil die Ehre Gottes und Christi mit in Frage kommt, wo die Ehre ihrer Getreuen auf Erden angegriffen wird, darum folgt

V. 5 eine ernste und schwere Drohung gegen die Heiden. Die geschmähten und verlästerten Christen werden damit zugleich auf den Tag der Rache getröstet. Nicht klar ist, wer das Gericht halten wird, wer der ετοίμως ἔχων κρῖναι (BC* einige Minuskeln haben ετοίμως κρῖνοντι) ist. Es kann Gott und es kann Christus sein. Der Ausdruck ist wohl absichtlich in der Schwebe gelassen, er klingt, weil geheimnisvoll, umso bedrohlicher. Da im Zusammenhang von dem erhöhten Christus, dem Herrn der Seinen und ihrem Retter, die Rede ist, so mag der Verfasser an ihn auch als den Richter gedacht haben (vgl. Kühn). Klarer ist, daß mit dem ετοίμως ἔχοντι die Schwere der Drohung für die Heiden, die Größe des Trostes für die Christen vermehrt wird. Gleich danach in V. 7 wird der Blick entschlossen auf die Nähe des Endes aller Dinge gerichtet. — Die Zusammenstellung ζῶντας καὶ νεκρῶς ist fest und formelhaft, vgl. Röm 14⁹; Apg 10⁴²; II Tim 4¹; Barn 7²; II Clem 1¹; Polñ. Philip. 2¹ und das Apostolikum

(auch schon in seiner älteren, bis weit ins 2. Jhrh. hinaufreichenden Form). Bei der formelhafteu Art und dem Charakter der feststehenden Zusammenstellung ζῶντας καὶ νεκρούς, bei der allgemeinen Haltung der Aussage: τῷ ἐτοίμῳ ἔχ. κῶν. ζῶντ. κ. νεκρ. ist es unmöglich, die Worte einzuschränken und sie nur auf die lästernden Heiden, die lebenden und die verstorbenen, zu beziehen. Es wird hier gedroht und getröstet mit dem Hinblick auf das große allgemeine Weltgericht.

V. 6, der unmittelbar am Vorhergehenden hängt, an dem Hinweise auf das Weltgericht, das auch über die Toten ergeht, ist ein Stück schweren, vielbehandelten Textes. Über die Toten und ihr Gericht wird noch eine nähere Angabe gemacht. Bei der engen Verbindung von V. 5 und 6 ist es von vornherein ganz unmöglich, unter den νεκροί von V. 6 einen andern Kreis von Toten als in V. 5 zu verstehen. Eine Reihe von Auslegern (vgl. Hofmann, Usteri, v. Soden, auch Spitta u. a.) hat diese Einschränkung vorgenommen und hat die Aussage von V. 6 nur auf die Christen beschränkt, auf Tote der letzten Generation, denen, als sie noch am Leben waren, die Missionspredigt des Evangeliums angeboten wurde. Was zu dieser Annahme verleiten kann, ist klar: V. 5 hatte gegen die Heiden hin gedroht, V. 6 aber macht eine freundliche, hoffnungsvolle Aussage über die Toten: Das Evangelium ist auch ihnen verkündet, auch sie sollen — natürlich wenn sie darauf gehört haben — durch den Geist lebendig gemacht werden. Das scheint auszuschießen, daß unter den νεκροί von V. 6 verstorbene Heiden zu verstehen seien. Und weiter erhebt sich die Frage, wann und wie und von wem den Toten aller vergangenen Geschlechter das Evangelium verkündet wurde. Auf welche Art diese Schwierigkeiten zu lösen sind, wird nachher gezeigt werden.

Wir fassen also, schon mit Rücksicht auf den engen Zusammenhang von V. 6 mit V. 5 (Schluß) die νεκροί hier als die ungeheure Schar aller von Anbeginn an Verstorbenen (vgl. zu dieser Erklärung B. Weiß, Gunkel, Windisch, sehr gut und ausführlich Kühl u. a.). Denn außer dem Zusammenhang mit dem Voranstehenden spricht noch manches andre entscheidend zugunsten dieser Auslegung. Dabei ist einmal die ganz generelle, artikellose Fassung von νεκροῖς in V. 6 zu beachten. Es wird keine Einschränkung gemacht: den inzwischen Verstorbenen, sondern der Ausdruck bezeichnet das ganze Genus der Toten schlechthin. Der generische Artikel braucht nicht gesetzt zu werden, weil er bei den Pluralia νεκροί, ἀνθρώποι, ἔθνη ausgelassen werden kann, vgl. Bläß, Grammatik § 46, 6. Weiter setzt das καὶ entschlossen den Lebendigen alle Toten zur Seite. Den Lebendigen, der letzten und der vorletzten Generation — wenn der Brief um etwa 90 geschrieben ist — ist von Christus und seinen Aposteln die Verkündigung gebracht worden. Alle Menschen der Zeit seit Christus haben, das ist die hier vorausgesetzte Anschauung, Gelegenheit gehabt, von der neuen Botschaft zu hören, und diejenigen unter ihnen, die nicht „ungehorsam“ waren, denen es von Gott bestimmt war (vgl. 27.), sind zum Glauben und damit zur Rettung gekommen. Das stolze Bewußtsein des jungen, wachsenden Christentums, daß seine Predigt in allen Landen erklingen sei, und alle Menschen vom Evangelium gehört hätten, hat schon am

Ende der ersten christlichen Generation Paulus, auf sein eigenes Wirken zurückblickend, ausgesprochen: . . οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ ἤκουσαν; μενοῦνγε εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρας τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν (Röm 10^{16. 18}). Den Lebendigen, allen, die das Evangelium gehört haben und die nach ihrem Verhalten dazu im Endgericht den Spruch empfangen, treten hier die Toten, alle Bewohner des Hades, die unzähligen Geschlechter, die von Anbeginn der Welt an verschieden sind, zur Seite: das Evangelium ist verkündet worden καὶ νεκροῖς. So ist die Einengung dieser Worte auf verstorbene Christen oder auf Verstorbene der letzten Geschlechter, die nach Christi Erscheinung dahinschieden, oder, wie auch vorgeschlagen wurde, auf die verstorbenen Gerechten des alten Bundes oder auf die Toten der vorjünglichen Zeit — mit Rückbeziehung auf 3¹⁹, aber die πνεύματα dort sind, wie wir sahen, Engel und nicht verstorbene Sünder — unstatthaft.

Um nun zur Einzelerese, die noch manche Schwierigkeit bietet, überzugehen, so ist zunächst klar, daß εἰς τοῦτο voranweist und vom nachfolgenden ἵνα aufgenommen wird. Das Hauptverbum des Satzes εὐαγγελίσθη enthält eine unpersönliche Aussage: Dazu ward auch den Toten das Evangelium verkündet. Bei der oben aufgestellten Erklärung von τοῖς νεκροῖς kann diese Verkündigung nur vor den Toten im Hades unten stattgefunden haben. Und da ganz kurz zuvor 3^{19ff.} nach der oben gegebenen ausführlichen Erklärung von der Hadesfahrt und der Predigt des zum Leben erweckten Christus vor den gefallenen Engeln die Rede war, muß hier ebenfalls an die gleiche Art von Verkündigung gedacht werden. Christus hat also nicht nur den in die nächtlichen Tiefen verbannten Götterjöhnen, sondern auch den unzähligen Schatten in den weiten, dunklen Höhlen des Hades das Evangelium verkündet und ihnen, sicher den Guten und Gerechten unter ihnen, den gläubig Hinhorchenden die Aussicht auf das Heil eröffnet. Die Hadesfahrt der Apostel (Herm sim. IX 16) hier zur Erklärung heranzuziehen und einen Hinweis darauf anzunehmen (Baur), liegt keine Veranlassung vor. Die alten Leser und Hörer des Briefes, denen der hier und 3^{19ff.} angedeutete Stoff ungleich vertrauter war als uns, mußten bei dem so unbestimmten Hinweis: εὐαγγελίσθη an die vorher gemachte Aussage: πορευθεὶς ἐκήρυξεν (3¹⁹) denken.

Der Zweck der Verkündigung des Evangeliums an die Toten wird im Zweckfaze angegeben. Der Finalsatz ist doppelgliedrig und seine beiden Glieder sind in genauer Antithese gebaut:

κρίνωσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί
ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.

In der Nebeneinanderordnung der Sätze liegt wieder eine Schwierigkeit für die richtige Auffassung des Sinnes. Denn obwohl der Form nach koordiniert und auf gleicher Stufe stehend, sind sie doch dem Sinne nach keineswegs gleichgeordnet und somit auch nicht gleichwertig. Das κρίνεσθαι κατὰ ἀνθρώπους σαρκί kann nicht auf das Gericht gehen, das ihnen bei der Wiederkunft des richtenden Herrn zuteil wird, denn in diesem Gerichte sollen sie ja durch das Leben wirkende Pneuma zum Leben eingehen. Somit muß der erste Teil des

Abachtsjahres auf etwas deuten, was den Toten bereits widerfahren ist, und das ist eben der leibliche Tod. Die Sünde hat die ganze Menschheit in ihre Gewalt verstrickt, und der Tod, der alle Menschen trifft, ist die Strafe für die allgemeine Sündhaftigkeit. Das ist die Anschauung der jüdischen Frömmigkeit und Theologie, die vom Christentum übernommen wurde und die uns aus der Theologie des Paulus so geläufig ist: Röm 6²³. Der Tod trifft alle Menschen, darum ist er das Gericht, das *κατὰ ἀνθρώπους* ergeht, nach Menschenart. Der generische Artikel kann bei dem Plural *ἄνθρωποι* fehlen, namentlich nach Präpositionen (vgl. schon oben und Blas, Grammatik § 46, 6). Und das Todesgericht erfolgt *σαρκί*, am „Fleische“ des Menschen, an der sündigen und schwachen Substanz seines irdischen Daseins, vgl. auch 3¹⁸ *θανάτωθεις σαρκί*. Deswegen, weil dies Gericht etwas schon Eingetretenes ist, wird auch der Konjunktiv des Aorists gebraucht, *κρινῶσι*, im Gegensatz zum folgenden *ζῶσι*. Der Sinn, den der Verfasser in seinen Worten ausspricht, würde ohne Zweifel deutlicher werden, wenn die Vorzeitigkeit des Gerichtsaktes, der im Tode besteht, durch Partizipialkonstruktion ausgedrückt wäre: *ἵνα κρινέντες κατὰ ἀνθρ. σαρ. ζῶσι κτλ.* Auch dann aber bliebe noch immer die Schwierigkeit bestehen, die ertragen werden muß, daß *κρίνειν* soeben in V. 5 von dem allgemeinen großen Endgerichte gebraucht wurde, während es hier auf das durch den leiblichen Tod jeweils an jedem der dahingegangenen Menschen von Adam an vollzogene Gericht geht. Der Grund, warum der Verfasser die beiden Sätze, die in Wirklichkeit nicht auf einer Stufe stehen, durch *μέν* und *δέ* nebeneinander ordnete, wird in der feierlichen Rhetorik der Stelle, die durch genaue Antithesenform besser zu erreichen war, liegen.

Die wirkliche Absicht des *εὐηγγελισθῆναι* kommt daher erst im zweiten Gliede des *ἵνα*-Satzes zum Ausdruck: *ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι*. Die Voraussetzung für die Erreichung dieses Zieles ist natürlich, daß die Toten im Hades auf die Verkündigung hin gläubig wurden. Diese Voraussetzung ist selbstverständlich und braucht darum erst gar nicht ausdrücklich gemacht zu werden. Und ebenso ist selbstverständlich, daß nicht alle Toten zum neuen Leben im Geiste kommen, sondern nur ein Teil von ihnen, eben die gläubig werdenden. Diese Einschränkung muß gemacht werden, obwohl *νεκροῖς* im ersten Teile des V. ganz allgemein, generisch zu deuten ist, und obwohl streng logisch und grammatisch gefaßt, die *νεκροί* in der gleichen allerweitesten Ausdehnung Subjekt zu *κρινῶσι* und zu *ζῶσι* sind. So bleibt auch hier wieder eine Schwierigkeit der Fassung bestehen.

Das Leben, in das die Toten eintreten, wird näher bestimmt als *κατὰ θεὸν* und *πνεύματι* erfolgend. Das Leben ist *κατὰ θεόν* — im Gegensatz zum Tode *κατὰ ἀνθρώπους* — nach Gottes Art, von der Art, wie es Gott selber hat und denen verleiht, die seine Berufenen und seine Söhne sind, also ewig, herrlich, unveränderlich, leidlos, das neue Leben, wie es im Gegensatz steht zu dem unerfreulichen Hindämmern der Schattenseelen in den Kammern des Hades. Und es wird vermittelt, es erfolgt *πνεύματι*, in der Sphäre des Geistes (vgl. dazu 3¹⁸: *ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*). Durch den machtvollen, Leben spendenden Gottesgeist; wer den bekommt, der streift alles

Irdisch=Vergängliche ab, ist vom „Fleische“ auf immer getrennt und führt sein Leben in der gleichen Daseinsform und Sphäre wie Gott selber und wie der erhöhte himmlische Herr, Christus, nämlich im Geiste.

Auf die Frage, wann dieses neue Leben eintritt, gibt die Stelle keine Antwort. Wir werden, auch wieder als selbstverständlich, anzunehmen haben, daß es beim Ende aller Dinge (V. 7) den Toten zuteil wird, und nicht etwa, daß der vom Hades zum Himmel aufsteigende Christus die Seelen der gerechten und gläubigen Toten mit sich in den Himmel genommen habe, wie das die spätere kirchliche Anschauung ist:

Des ersten Vaters Geist ließ er entschweben
Und Abels, seines Sohns, und den des Noah,
Des Moses, der folgsam Gesetz gegeben;
Abraham der Patriarch, David der König,
Jakob mit Vater und den Söhnen folgte,
Und Rahel dann, um die solang er frönlige,
Und viele andre, die er selig machte.

(Dante, Hölle IV 55 ff.)

Hat die Einzelauslegung uns so die gleich an ihrer Spitze gemachte Bemerkung bestätigt, daß V. 6 eine freundliche, trostreiche Aussage über die Toten macht, so stellt sich uns damit die ebenfalls schon oben berührte Frage entgegen: warum nach der Drohung V. 5 die ganz anders gestimmte Aussage von V. 6, die dazu noch mit *γὰρ* angeknüpft wird? Die Antwort darauf ist: der Verfasser macht hier wieder eine Abschweifung. Solche Abschweifungen, Assoziationsverknüpfungen, waren grade erst im Vorhergehenden 3₁₈₋₂₂ festzustellen. V. 5 endete mit dem Hinweis auf das Gericht über die Lebendigen und die Toten. Da erhebt sich die Frage: warum werden die Toten gerichtet? Können Verstorbene, die noch nichts von Christus gehört haben, in dem Gericht freigesprochen werden, und nach welchem Maßstab wird der Spruch dann gefällt werden, wo doch alle Menschen Sünder sind? Auf diese Frage geht der Verfasser ein, freilich nur kurz und andeutend, denn er kann sich auf Vorstellungen und Lehren beziehen, die der Gemeinde offenbar geläufig sind. Der Richter ist bereit, die Lebendigen und die Toten zu richten. Ja, auch die Toten. Denn auch ihnen ist das Evangelium verkündet worden. Wie konnten sie denn zum Glauben kommen, wenn niemand es ihnen verkündet hätte? Die Predigt ist eben auch im Hades erschollen.

Ein stolzes Bewußtsein des alten Christentums spricht sich in der Vorstellung von der Hadespredigt Christi aus. Es ist das Bewußtsein von der Allgemeingiltigkeit und Allgemeinbestimmung des Christentums. In allen Stockwerken der Welt erschallt seine Predigt: alle Lebenden haben Gelegenheit sie zu hören; die großen, weltbeherrschenden Engelmächte haben sich vor Christus gebeugt und sich ihm untergeordnet (vgl. 3₂₂) und mit großartigem Bilde wird der Lebensfürst ins Totenreich geführt: den gefallenen Engeln hat er gepredigt und den Scharen der Toten das Evangelium verkündet. Auch in diesem letzten Punkte ist das uralte Stück orientalischer Mythologie, die Unterweltsfahrt des sterbenden und auferstehenden Gottes, mit neuem Inhalt gefüllt.

Noch ist kurz einer schon oft und lange ausgesprochenen Vermutung zu gedenken, die der unverkennbar vorhandenen Schwierigkeiten des V. dadurch Herr werden will, daß sie ihn als Glosse streicht, vgl. besonders J. Cramer, *Exegetica et Critica* II. Het glossematisch karakter van I Pt 3¹⁹ – 21 en 46. 1891. So sicher es auch ist, daß V. 6 im Zusammenhang entbehrlich ist, daß weiter V. 7 sehr gut an V. 5 anknüpft, so ist doch mit Rückblick gerade auf 3^{18ff.} klar, daß der Verfasser das midraschartige Anknüpfen von Nebenerörterungen liebt. Und im Inhalt bietet der V. keine ernsthaften Schwierigkeiten für den, der 3^{18ff.} als echt ansieht und der sich nicht durch dogmatische Vorurteile von den Aussagen über die Höllenfahrt abgestoßen fühlt.

C. Dritter Hauptteil 4, 7 – 5, 11.

Die dritte Reihe von Mahnungen; verschiedenartige, unter sich wenig zusammenhängende paränetische Ausführungen.

Auf verschiedene Weise hat man den Nachweis versucht, daß auch die Ausführungen dieses Teiles unter sich im Zusammenhang stehen. Das ist aber ein vergebliches Beginnen. Unter den neueren Auslegern mögen B. Weiß und Kühl genannt werden, die, Huther und Schott folgend, die Einheit der Mahnungen von 4⁷ an in der Berücksichtigung der innergemeindlichen Verhältnisse finden. Aber die stete Berücksichtigung der Leiden und damit die stete Beziehung auf die feindliche Welt, in der die Christen stehen, geht auch durch diesen Teil durch, vgl. 4¹² – 19, 5^{8f.}, und man kann die hier stehenden Mahnungen unmöglich unter den vorgeschlagenen einheitlichen Titel bringen. So bleibt nur übrig, die innere Verschiedenartigkeit der Stücke von 4⁷ – 5¹¹ anzuerkennen. In vier Reihen verläuft die Paränese des Abschnitts. 4⁷ – 11 weist der Verfasser auf die Nähe des Endes hin und ermahnt, Gebet und Liebe nicht zu vergessen; 4¹² – 19 spricht er wieder vom Leiden, dem großen Thema des Briefes überhaupt: wenn man als Christ leidet, so geht dies zur Ehre aus; 5¹ – 5 folgt eine Mahnung an die Ältesten, die ihnen anvertraute Herde uneigennützig zu weiden, sowie an die Jüngern, sich gerne unterzuordnen; 5⁶ – 11 kommt noch einmal auf das Leiden zu sprechen: voll Gottvertrauens gilt es, dem Teufel zu widerstehen und durch das von ihm verhängte Leiden zur Herrlichkeit einzugehen.

Das Einzige, was dem Teile einigen Zusammenhang gibt, ist der mehrfach wiederholte Hinweis auf das Ende (4⁷. 13. 17. 18, 5¹. 4. 6. 10, vgl. Usteri). Aber freilich ist die eschatologische Begründung der Mahnungen auch schon im Vorhergehenden öfters gebracht worden, vgl. gleich den Eingang mit dem Hinweis auf das Erbe und das Heil, das bereit steht, in der letzten Zeit enthüllt zu werden, oder eben erst 4⁵.

Mahnung zu Gebet und Liebe. 4⁷ – 11.

V. 7 greift in seinem ersten Teile auf den V. 5 ausgesprochenen Gedanken zurück. Es ist die gemeinchristliche Zukunftserwartung, auf die hingewiesen wird. πάντων ist der Plural des Neutrums. Zu ἡγγικεν vgl.

Mt 1¹⁵; Jaß 5⁸; Röm 13¹²; Barn 4⁸ u. a. St. Der kurze Satz 7a, mit weiterleitendem *δέ* eingeführt, gehört nicht zum Vorhergehenden, sondern leitet das Folgende ein, das mit *οὖν* anknüpft und das richtige, gebührende Verhalten einschärft, das aus der Nähe des Endes folgt: *σωφρονήσατε καὶ νήψατε εἰς προσευχάς*. Ein guter Kommentar zu der Mahnung ist die das gleiche Thema mit der gleichen Begründung behandelnde Stelle I Th 5^{1–10}. *σωφρονεῖν* und *νήφειν* sind in diesem Zusammenhange wohl nicht zu eng zu fassen. Es handelt sich bei ihnen nicht bloß um Enthaltung von Sinnlichkeit und sinnlichen Genüssen, sondern in viel weiterem Sinne um Selbstzucht, Enthaltsamkeit. Es wird von den Christen ein klarer, ernster, nüchternere, wahrhaftiger Geist verlangt, der nicht an der Welt und ihrer Lust, die ja jetzt rasch vergehen soll, hängt. Wenn wir an das denken, was man in der Lebenshaltung als Puritanergeist bezeichnet und empfindet, dann dürften wir das erfassen, was den Inhalt der Mahnung ausmacht. Zu *σωφρονεῖν* vgl. noch Tit 2⁶, zu *νήφειν*, das Hesychius mit *σωφρονεῖν* *βίω* erklärt, vgl. außer der schon angeführten Stelle I Th 5^{6ff.} noch die oben zu 1¹³ angemerkten Nachweise und die Erklärung des Wortes dort.

Die klare und ernste, weltabgewandte Stimmung des *σωφρονεῖν* und *νήφειν* ist die Seelenbeschaffenheit, die für die Gebete der Christen günstig ist. Der Zweckzusatz *εἰς προσευχάς* gehört zu beiden Verben. Es wird vor allem an gemeinsame Gebete innerhalb der kleineren und größeren Versammlungen der Christen gedacht sein, vielleicht auch mit Rücksicht auf das Vorhergehende an Gebete mit dem Inhalte, das Ende möge kommen. Solche Gebete wurden in den Gemeindeversammlungen der ältesten Christen vorgenommen, vgl. Apg 3^{19f.}, auch Apg 22^{17. 20} und vor allem Did 10⁶: *ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος*, vgl. dann noch die Andeutungen bei Tert. de orat. 5, de bapt. 12, de resurr. 22.

V. 8 wird mit Partizipialkonstruktion an die vorhergehende Mahnung angeschlossen, mit der er also eng verknüpft ist. Es handelt sich auch in dem, was V. 8 einschärft, noch immer um eine Mahnung zum Gebet. Damit das gemeinsame Gebet aus der rechten Herzensverfassung hervorkomme, auch die rechte Erhörung bei Gott finde, ist es nötig, daß innerhalb der Gemeinde Eintracht herrsche; diese kommt aber nicht zu stande, wenn nicht Liebe vorhanden ist. Die Mahnung zur Liebe war schon 1^{22f.} 3^{sf.} ausgesprochen worden. Wie 1²² in der Mahnung *ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς* das Adverbium *ἐκτενῶς* von der Dauer und der Stärke erklärt wurde, so wird das Prädikatsadjektivum *ἐκτενῇ* hier auch auf Stärke und Dauer gehen, „ausgespannte, angespannte“ Liebe ist langwährende und starke Liebe. Die Liebe muß weiter gegenseitig sein, vgl. 1²².

Die Mahnung zu angespannter gegenseitiger Liebe wird weiter noch im Kausalsatz begründet. Angespielt wird in ihm auf eine ATliche Stelle und darin liegt auch die beweisende Kraft der Begründung. Das ATliche Wort ist Prov 10¹² nach dem Grundtext: *יָצַל בְּלִבִּי שָׂנְאִים וְשֹׂנְאִים יִצְלָהוּ* (LXX hat πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεκούντας καλύπτει φιλία). Anspielungen auf das gleiche Wort in der gleichen Form (mit *πλήθος ἀμαρτιῶν*, das weder von

Urtext noch von LXX geboten wird) finden sich noch öfters in der Literatur der nachapostolischen Zeit, vgl. Jak 5²⁰ und dann noch genauer I Clem 49⁵; II Clem 16⁴. Was die Auslegung von V. 8b anlangt, so wird die in ihr gelegene Begründung durchwegs so verstanden, daß der Satz besagt: Liebe hat die Kraft, beim Nächsten, dem Gemeindebruder, eine Menge von Sünden zuzudecken, d. h. sie freundlich und vergebend zu übersehen (vgl. B. Weiß, Kühf, Usteri, v. Soden, Gunkel). Ohne Zweifel paßt die Begründung auch gut in den Zusammenhang, wo vorher von gegenseitiger Liebe und nachher von Gastfreundschaft, also von Tugenden, die auf den Nächsten innerhalb der Gemeinde gerichtet sind, die Rede ist. — Diese Erklärung des Titates ist aber keineswegs die einzig sichere. Es kann auch bedeuten: Liebe bedeckt (vor Gott) eine Menge der eigenen Sünden; wer liebt, dem wird viel vergeben. Wie oben gezeigt, kommt das Wort in gleichzeitigen und etwas späteren Schriften noch öfters vor, so daß man ihm den Klang und den Wert einer Sentenz und eines Sprichwortes zuerkennen muß. Dabei ist nun zu beachten, daß wohl in I Clem nach dem Zusammenhange die Sentenz den Sinn hat, den die neueren Ausleger in I Pt 5⁸ finden: Liebe deckt zu, übersieht und vergibt eine Menge von Sünden der andern, der Brüder und Mitchristen. Aber Jak 5²⁰ ist es keineswegs sicher, ob nicht von den eigenen Sünden des Befehlenden gesagt wird, daß sie ihm um der Liebe willen, die er zeigt, vergeben werden, und II Clem 16⁴ handelt es sich ganz klar um die eigenen Sünden, die durch Fasten, Gebet, Almosen („Liebe“) Vergebung finden. Und so, von der Vergebung der eigenen Sünden, sagt auch Tertullian (Scorp. 6) I Pt 4⁸ auf, und Origenes (In Lev. Hom. II 4) Jak 5²⁰ und I Pt 4⁸. Auch Clemens Alex. erklärt (Quis dives salv. 38, p. 959 vgl. auch Strom. I 27, p. 423) I Pt 4⁸ dahin, daß die Liebe, die in einem Menschen ist, ihn befähigt, seine Sünden zu bereuen und zu sühnen, während er Strom. II 15 p. 463 ἀγάπη als die Liebe Gottes in Christus faßt, die die Sünden der Menschen vergibt. Nun wird auch noch in andern Schriftstücken der nachapostolischen Zeit gesagt, Liebe oder Almosen schenken Vergebung von Sünden, vgl. I Clem 50⁵ (εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας) Did 4⁶ (ἐὰν ἐχῇς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου) und ähnlich Barn 19¹⁰ (διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου), Polst 10² (eleemosyna de morte liberat). Deswegen ist es doch mindestens sehr zu überlegen, ob I Pt 4⁸ nicht den Sinn hat: wer Liebe hat, dem werden um seiner Liebe willen von Gott viele Sünden vergeben. Diese Auslegung wird von der katholischen Exegese vertreten, weiter von älterer protestantischer Auslegung, vgl. dann noch de Wette, Brüdner 3. St. und Weizsäcker, Apost. Zeitalter S. 695. Der Vorwurf, diese Auslegung traue dem Verfasser des Briefes eine Vorstellung von unevangelischem Geiste zu, kann den nicht sehr bewegen, der in I Pt keine Hinterlassenschaft eines persönlichen Jüngers Jesu, sondern ein Stück der späteren Literatur sieht, das auch noch an einer Reihe von andern Stellen Gedanken der späteren Zeit aufweist. Und Ef 7⁴⁷, das unter den Herrenworten überliefert war, wird schon von Origenes (a. a. O.) neben I Pt 4⁸ gestellt.

Noch ist aber mit dem Partizipialsatz V. 8 die Reihe der Näherbestimmungen nicht abgeschlossen, die zu dem Hauptsatz V. 7 gemacht werden und die sich, wenigstens formell, unter die beiden Imperative dort unterordnen. In den beiden folgenden VV. werden noch weitere Forderungen aufgestellt, die ein verständiges, besonnenes und nüchternes Leben in Gebetsgemeinschaft ermöglichen sollen. V. 8 hat gegenseitige Liebe eingeschränkt. V. 9 schließt sich eng daran an, indem er eine besondere Betätigung der Liebe, die Gastfreundschaft hervorhebt.

V. 9. Die Forderung, gastfreundlich gegeneinander zu sein, beruht auf eigentümlichen Verhältnissen, die innerhalb der christlichen Gemeinschaft schon der ersten und dann auch der späteren Generation herrschten. Die Mahnung bezieht sich hier und anderwärts nicht auf gegenseitiges Besuchen und Einladen innerhalb der Gemeinde, sondern auf Gastfreundschaft gegenüber Brüdern, die von außen her zugereist waren. Es gab innerhalb der christlichen Gemeinschaft, auch abgesehen von den besonders zu ehrenden Wanderaposteln und -propheten, noch eine große Anzahl von Leuten, die sehr freizügig waren und die ihr Beruf von Stadt zu Stadt trieb. Es waren meist Angehörige des Kaufmannsstandes und Handwerker. Paulus selber und das Ehepaar Aquila-Priscilla übten ihr Handwerk an verschiedenen Orten aus. I Clem 1₂ (τίς γὰρ παρεπιδημῶσας πρὸς ὑμᾶς), Jak 4₁₃₋₁₇; Ign Röm 10₁ (γράφω δὲ ὑμῖν τὰυτα ἀπὸ Σμύρνης δι' Ἐφεσίων), Did 12₃ (τεχνίτης ὢν) zeigen umherreisende und -wandernde Angehörige des Kaufmanns- und Handwerkerstandes. Und unter ihnen, grade unter den Handwerkern waren die meisten bedürftige Leute, die freundliche Aufnahme, Hilfe und Unterstützung nötig hatten. So hatten die Glieder der christlichen Gemeinden, die von der Zeit des Paulus an grade in den Städten, und zwar vielfach in den größeren Städten, den Sammelpunkten von Handel und Verkehr bestanden, reichlich Gelegenheit, Gastfreundschaft gegen Glaubensbrüder zu beweisen, und daher kommt es, daß in der frühchristlichen Ethik und Paränese die Forderung der Gastfreundschaft so stark hervortritt, vgl. Röm 12₁₃; Hbr 13₂; I Tim 3₂; Tit 1₃; I Clem 1₂ und die besonders langen Ausführungen I Clem 10-12, vgl. 10₇, 11₁, 12_{1.3}; Herm mand. VIII 10, sim. IX 27₂. In die Reihe dieser Stellen ordnet sich auch V. 9 ein, und aus dem eben Gesagten findet er seine Erklärung. Man braucht gar nicht daran zu denken, daß besondere Verhältnisse, etwa die Verfolgungszeit, die Gastfreundschaft in den angerebten Gemeinden hatte geringer werden lassen. Die Mahnung konnte immer gegeben werden, denn es handelte sich um eine stets notwendige und geschätzte Äußerung christlicher Bruderliebe. Der Zusatz *ἀνεν γογγυσμοῦ* bezieht sich darauf, daß man nicht, wenn der Gast geschieden ist, oder auch wenn er noch gegenwärtig ist, in der Stille über die Kosten und die Umstände ungehalten sein und darüber murren dürfe.

V. 10 bringt die dritte zu VV. 8 und 9 parallele Näherbestimmung. Auch ihr Zweck ist, die Entwicklung eines schönen, in sich gegliederten Gemeindelebens einzuschränken, wo in gegenseitigem Dienste der eine mit seiner Gnadengabe dem andern hilft. — Der Anafoluth: *ἕκαστος . . . εἰς ἑαυτοῦς*

αὐτὸ διακονοῦντες ist nur scheinbar, er löst sich auf, wenn man ἕκαστος als nach vorn gezogenes Subjekt des Vergleichssatzes καθὼς κτλ. auffaßt. Der Vergleichssatz selber setzt voraus, daß jedes Glied der Gemeinde ein χάρισμα empfangen habe. Die Vorstellung vom χάρισμα, der vom Geiste geschenkten Gnadengabe, ist aus Paulus bekannt, vgl. vor allem I Kor 12–14; Röm 12^{off.}. — Die zweite dieser Stellen schwebt, wie der nächste V. zeigt, dem Verfasser hier vor. Auch Paulus sagt, daß jeder Gläubige sein Charisma hat, vgl. I Kor 7⁷, 12^{7. 11}; Röm 12⁶, und die Reihen der Gaben, die I Kor 12^{off. 28}; Röm 12^{off.} aufstellt, erschöpfen sicher nicht das, was die altchristlichen Gemeinden unter Charisma verstanden und als solches empfanden. Grade aus I Kor 7⁷ ersehen wir, daß auch bestimmte Charakter- und Willensäußerungen, die an den Gläubigen beobachtet werden konnten, als vom Geiste gegeben angesehen wurden; schon die Stimmungen der Sicherheit und des Friedens, die Stärkung des Willens zum Guten, die Fähigkeit, zu geben und aufzuopfern — alles neue Erscheinungen — die der einzelne Christ in sich beobachtete, wurden als Wirkungen des göttlichen Geistes, als seine Gaben angesehen, und nicht bloß die Erfahrungen der Mystik, der Ekstase und des Orgasmus. Nur so kann von Paulus die Behauptung aufgestellt werden, daß jeder Christ sein Charisma habe und daß er in ihm den Besitz des Geistes spüre. Diese Anschauung wird auch noch im nachapostolischen Zeitalter festgehalten, unsere Stelle und I Clem 38¹ (ἐποτασσεσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ) geben den Beweis. So mahnt nun der V., daß jeder, auch der schlichteste Gläubige, die Gabe des Geistes, die er besitzt, im gegenseitigen Dienste innerhalb der Gemeinde verwenden möge. — διακονεῖν wird transitiv konstruiert, vgl. schon 1¹². Zur Mahnung des Dienens und also auch des Unterordnens vgl. die eben angeführte Stelle aus I Clem. Zu leicht war es möglich, daß das Bewußtsein von dem Besitz des Geistes, von dem besonderen Charisma den Einzelnen veranlaßte, sich zu überheben. In dem Bilde ὡς καλοὶ οἶκον. κτλ. mag eine Erinnerung an Mt 25^{14ff.} stecken. Die Gemeinde wird dargestellt als ein großes Hauswesen, wo die einzelnen Glieder sich als Verwalter (οἰκονόμοι I Kor 4¹ von den Aposteln, Tit 1⁷ vom Bischof gebraucht) in gegenseitigem Dienen betätigen sollen. Und zwar sind sie Verwalter ποικίλης χάριτος θεοῦ, der mannigfaltigen Gnade Gottes. Die Charismen sind eben verschiedenartig und jedem wird das seine, dem einen ein großes, dem andern ein kleines, zugeteilt (vgl. die oben zitierten Paulusstellen).

Aus der Reihe der Charismen werden nun zwei Gruppen, und zwar, wie es scheint, die für die angerebten Gemeindefreie hervorragendsten herausgehoben.

V. 11. Es ist natürlich ausgeschlossen, daß mit den beiden genannten Charismen, dem λαλεῖν und dem διακονεῖν, die Reihe der Charismen auch für die spätere Zeit, in der der Brief entstanden ist, vollständig aufgeführt wäre. Wenn auch von den vielen Gaben, die Paulus aufzählt, manche in der nachapostolischen Zeit verschwunden war, so waren doch andre noch erhalten, auch neue dazugekommen, z. B. der große, wunderwirkende Glaube,

die Gabe der Heilungen, der Asteje, das Heldentum des Martyriums sind auffällige, in der Gemeinde auch der nachapostolischen Zeit geschätzte Gaben, vgl. unten V. 14, wo die Kraft zum Martyrium auf den heiligen Geist zurückgeführt wird, oder vgl. die Reihen in I Clem 38^{ff.} und 48^{ff.}, wo die *ἀγνεια* und anderes unter den Charismen erscheint. Daß Röm 12^{ff.} auf unsere Stelle eingewirkt hat, wurde schon oben bemerkt. Sie läßt sich dann weiter gut in Parallele zu Eph 4¹¹ setzen, wo als Charismatiker Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Lehrer aufgezählt werden. Die längere Reihe von Gnadenträgern, die Eph aufzählt, wird durch die beiden Klassen in I Pt 4¹¹ erschöpft. I Pt zählt auf: 1. Pneumatiker, deren Gabe das Reden ist, und das sind Apostel (wenn diese noch in Betracht kommen) und vor allem die Männer, deren Gaben das Propheten- und Lehrcharisma ist; 2. Pneumatiker, deren Gabe das Dienen (*διακονεῖν*) ist; es ist unmöglich, trotz des gleichen Wortes unter *διακονεῖν* hier das nämliche zu verstehen wie in V. 10, denn dort ist das gegenseitige *διακονεῖν* etwas, was von allen Gemeindegliedern, weil sie alle irgendein Charisma haben, gefordert wird, hier aber wird mit dem absoluten *διακονεῖν* neben *λαλεῖν* ein besonderes Charisma bezeichnet. Dies Charisma der *διακονία* findet sich tatsächlich auch Röm 12⁷ aufgezählt, wo neben dem Propheten und überhaupt dem Charismatiker, der durch seine Rede die Gemeinde fördert, der *διακονῶν* wohl der ist, der durch seine Taten das Wohl der Gemeinde, ihr Wachstum und ihre innere Festigung schafft: das Vorstehen, das Ordnen und Verwalten, das Wohltun, die Armen- und Krankenpflege gehören zu seinen Funktionen. Im I Pt, wo wir schon in mehr vorgeschrittener Zeit mit weiter entwickelter Gemeindeverfassung stehen, fällt diese *διακονία* wohl hauptsächlich den neben den Pneumatikern an der Spitze der Gemeinde stehenden Vorstehern zu, den nämlichen Leuten, die 5¹ als Presbyter angesprochen werden und denen 5^{1ff.} Mahnungen über die Art gegeben werden, wie sie ihr Bischofsamt führen sollen. Die nämlichen Männer aber sind es auch, die Eph 4¹¹ als *ποιμένες*, Hirten, bezeichnet werden.

Also hervorragende Charismatiker der Gemeinde, von denen die einen durch ihr Wort, die andern durch ihr Helfen und Dienen, also durch die Tat, die Gemeinde fördern, werden als die bedeutendsten Träger von Geistesgaben herausgehoben. Der eine, der redet, wird ermahnt: *ὡς λόγια θεοῦ* scil. *λαλῶν* oder auch *λαλεῖτω*; wer die Gabe des *λαλεῖν* hat, ein Wortcharismatiker ist, der soll nichts von seinem Eigenen hinzutun, auch nicht seine eigene Person in den Vordergrund drängen, sondern sich bewußt bleiben, daß es *λόγια*, d. h. Orakel, Offenbarungen Gottes sind, die er redet. Zu *λόγια* in der angegebenen Übersetzung vgl. Apg 7³⁸; Röm 3²; Hbr 5¹². Und auch der „Dienende“ soll sich nicht überheben, sondern auch wieder daran denken, daß er das Dienen nur leisten kann *ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός*, durch die Kraft, die Gott zuführt.

Der *ἰσα-*Satz hängt nicht an der ersten Hälfte des V. allein, sondern an V. 10 und 11a. Denn V. 11a hat ja keine selbständige Stellung, sondern ist nur eine Erläuterung und Auseinanderfaltung der allgemeineren Anweisung V. 10. Durch das schöne und harmonische Gemeindeleben, bei dem jeder

Einzelne im Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit und auch seiner Abhängigkeit von Gott dient und hilft, wird erreicht, daß Gott verherrlicht wird, daß ihm δόξα, Ehre, zu teil wird, weil er es ja ist, der alles im Leben der Gemeinde wirkt (vgl. θεοῦ V. 10, θεοῦ und θεός V. 11). ἐν πάντων ist, wie von der Exegese gewöhnlich und mit Recht angenommen wird, Neutr. und nicht Masc. („an euch allen“): in allen Dingen, d. h. hier nach dem Vorhergehenden: in allen Äußerungen und Betätigungen des Geistes, die sich im Gemeindeleben zeigen. Mit bekannter, seit Paulus geläufiger Formel wird nun noch gesagt, daß die Verherrlichung διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ erfolgt, weil er es ist, durch den Gott die Gemeinde gegründet hat und durch den er in ihr wirkt, wie auch der Besitz des Pneuma durch ihn vermittelt ist. Andererseits geht auch aller Preis und alle Hinwendung der Gläubigen an Gott durch Christus.

Die Dogologie des Schlusses kann sich auf Christus oder Gott beziehen. Für jenes spricht der erste Eindruck, weil das Relativum neben Ἰησοῦ Χριστοῦ steht. Aber dennoch wird die Beziehung auf θεός richtiger sein. Einmal, weil im Vordersatze das δοξάζεσθαι von Gott ausgesagt wurde, und sich damit die Dogologie gut zusammenschließt: da Gott δόξα und κράτος hat, wird er verherrlicht und gepriesen. Weiter kehrt 5¹¹ die Dogologie, unzweifelhaft an Gott gerichtet, wieder. Endlich ist die Form der Dogologie in I Clem 20¹², 50⁷ zu vergleichen, die trotz des dazwischentretenden διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ auf Gott gehen. — Zur Form der zweigliedrigen Dogologie vgl. Apt 16.

Erneute Ausführungen über das Leiden 4¹² — 19.

Wieder kommt der Brief auf die Leiden der Leser zu sprechen. Der Annahme einer Wiederaufnahme des schon breit behandelten Themas kann man nicht dadurch entgehen, daß man hier Leiden von anderer Art vorausgesetzt findet als im Vorhergehenden (so Kühn, der hier mit Berufung auf ἐν ὑμῖν V. 12 Leiden behandelt findet, die gleichsam in der eigenen Mitte der Gemeinde entstehen, und zwar insofern, als sie von Leuten ausgehen, mit denen die Angeredeten noch in gemeindlichem Verbande stehen, d. h. von jüdischen Volksgenossen. Vgl. auch B. Weiß). Wie im ganzen Briefe, so sind auch hier frühere Heiden angeredet, und die Leiden, die sie treffen, hängen mit ihrer Stellung unter den ungläubig gebliebenen Volksgenossen zusammen. Nur wird deutlicher als früher der Fall ins Auge gefaßt, daß es zu Anklagen vor der Behörde und zu Verurteilungen kommt (VV. 14 f.).

V. 12. Nach der Dogologie, die unter das Vorhergehende einen Schlußstrich setzte, wird mit neuem Anfang und neuer Anrede begonnen. Man kann diesen frischen Einsatz nur aus der großen Bedeutung erklären, die die Behandlung des Themas für die angeredeten Leser hat, seine große Wichtigkeit drängt eben zu immer erneuter Besprechung. Es mag indes sein, daß der Verfasser zwischen V. 11 und V. 12 mit dem Schreiben oder Diktieren ausgesetzt hat und nun sein wichtigstes Anliegen noch einmal ganz frisch vorträgt (vgl. Windisch).

Die Leser werden ermahnt, sich nicht befremden zu lassen durch die Feuers-

glut bei ihnen. Zu *ἐνέλεσθε* vgl. schon 44 und dann gleich im Folgenden *ὡς ξένου ὑμῶν συμβαλυντος*. Die Christen befremdet es und macht es innerlich verwirrt, daß sie, die rein leben, von Unzucht, Untreue, Frevel und Betrug sich fern halten, gehaßt, angeklagt und verurteilt werden. Das haben die Christen immer als unerhört und befremdlich gefunden, und man darf sich nicht auf diese Stelle stützen, um daraus eine möglichst frühe Entstehung des Briefes zu beweisen. In der zweiten Hälfte des 2. Jhrh. staunt Melito von Sandes über Mark Aurels Vorgehen gegen die Christen in Asien: *τὸ γὰρ οὐδὲ πρόποτε γενόμενον, νῦν διώκεται τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος καινοῖς ἐλαινόμενον δόγμασι κατὰ τὴν Αἰσίαν* (Fragment bei Euseb. IV 26, 5). Man darf zur richtigen Auffassung von V. 12 auch nicht vergessen, daß zu der Zeit, wo I Pt geschrieben ist, das Einschreiten des Staates gegen die Christen, auf das der Verfasser jetzt zu sprechen kommt, in den asiatischen Provinzen etwas Neues war. Auch in der Apok. schwingt deutlich das Entsetzen mit, das die Christen unter Domitian erfaßte, als unter diesem Kaiser der Kaiserkult in Asien Märtyrer verlangte.

Die Leiden, die die Christen befallen, werden als *πύρωσις*, Feuersglut bezeichnet. Unter dem Ausdruck werden wir wohl nicht nur ein Bild für schmerzhaftes Qual, sondern auch mit Rücksicht auf 17 einen Hinweis auf die dadurch bewirkte Läuterung und Bewährung zu erkennen haben, vgl. noch Prov 27²¹ (Am 49). *ἐν ὑμῶν* bezeichnet die Leiden als „unter euch“ entbrennend, d. h. sie gehen nicht von ihren eigenen Volksgenossen, den feindlichen Juden, im Gegensatz zur umwohnenden heidnischen Bevölkerung (43f.) aus (B. Weiß, Kühl), sondern die Feuersglut, das Leiden, bricht durch die Schmähung, Bedrückung und Verfolgung unter den Angeredeten, also in der Christengemeinde selber los, womit aber die hier und im Folgenden einzig mögliche Deutung nicht ausgeschlossen ist, daß die Leiden von der feindlichen Umgebung, von den Heiden herkommen. Wir übersetzen: die Feuersglut bei euch, vgl. auch 52 *ἐν ὑμῶν*.

Die Feuersglut wird durch den Partizipialsatz *πρὸς πειρασμὸν ὑμῶν γινομένην* näher gekennzeichnet. Schon diese Näherbestimmung enthält eigentlich eine Erklärung der Leiden, wenn auch die Haupterklärung erst V. 13f. folgt. Die Feuersglut ist ein *πειρασμός*, vgl. 16, Jak 12.12, das Leiden dient zur Prüfung und Bewährung, ist daher also kein *ξένον*, sondern etwas von Gott Gewolltes und von ihm Geschicktes. — Der absolute Genitiv *ὡς ξένου ὑμῶν συμβαλυντος* erklärt die unter den Christen so leicht sich einstellende Betrachtung der Leiden, als widerfahre ihnen damit etwas Fremdes, Unerhörtes, für falsch. *ὡς* führt die subjektive Anschauung ein.

V. 13 zeigt nun deutlich, warum die Betrachtung der Leiden als eines *ξένου* ungerechtfertigt ist. Durch ihre Leiden gewinnen die Christen Anteil an den Leiden des Herrn. Das ist eine Betrachtung der Verfolgung um des Glaubens willen, die bis in die synoptischen Reden Jesu hineingeht und die dann wieder von Paulus aufgenommen worden ist, vgl. Kol 1²⁴; II Kor 1⁵, 4¹⁰; Phil 3¹⁰, dann weiter Hbr 11²⁶, 13¹³ und I Pt selber: 2^{20f.}, 3^{17f.} Der Gedanke aber, daß die Leiden für den Christen nichts Unerhörtes sind, daß

sie ihm in der Nachfolge seines Herrn ziemen, wird nicht gradenwegs ausgesprochen, sondern durch eine etwas umständliche Stilisierung verkleidet. Grade ausgesprochen würden wir die Aussage erwarten: ἀλλὰ (πάσχοντες) κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν, ohne καθό und χαίρετε (vgl. Windisch). Den Verfasser drängt es aber zu der stärkeren Aussage: freut euch, wenn ihr leidet; in eurem Leiden gewinnt ihr Anteil am Leiden Christi, und die hier in dieser Welt sich bewährt haben im Leiden, die Anteil gewonnen haben am Leiden Christi, die werden in der zukünftigen Welt auch Anteil haben an der Herrlichkeit des verklärten Christus. In diesem Hinblick auf die zukünftige Herrlichkeit liegt der wahre Grund zur Freude. Vgl. zum Gedanken, sich der Leiden und πειρασμοί zu freuen, auch Jak 12. καθό bedeutet: in dem Maße wie, vgl. Röm 8²⁶; II Kor 8¹². Die Christen gewinnen Anteil an den Leiden des Christus, an den Leiden, die er erduldet hat, indem sie wie er von der Welt geschmäht und verfolgt werden wegen ihrer Treue zu ihm (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ V. 14, ὡς Χριστιανός V. 16).

Der Absichtssatz in 13b entspricht dem Vordersatz in 13a. Er hängt an χαίρετε. Das καί hinter ἵνα hebt das Verhältnis gegenseitigen Entsprechens heraus: die gegenwärtige Freude über die Teilnahme an den Leiden des Christus hat die zukünftige zur Folge. Die zukünftige Freude, die in χαρήτε ausgesprochen wird, wird durch zwei Zusätze näher bestimmt. Erstens durch das steigernde und verstärkende Partizipium ἀγαλλιώμενοι. Das Verbum, das von lauter, jubelnder Freude gebraucht wird, kam zur Bezeichnung der auf die Zukunft gerichteten Stimmung der Christen bereits 16 und 18 vor, zur steigernden Zusammenstellung von χαίρειν und ἀγαλλ. vgl. Mt 5¹²; Apf 19⁷. Weiter aber wird auch der Zeitpunkt und die Gelegenheit angegeben, bei der die Freude eintreten soll: ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ, bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit. Zu der Vorstellung und dem Ausdruck vgl. Mt 25³¹; der verklärte Herr kommt in seiner himmlischen Herrlichkeit herab, und die Getreuen, was hier gar nicht näher ausgeführt wird, bekommen dann auch ihren Anteil an der Herrlichkeit, der σωτηρία ἐτοιμῇ ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ (15).

V. 14. Und im Stil der Bergpredigt (Seligpreisungen), an die vielleicht schon χαρήτε ἀγαλλιώμενοι erinnerte, folgt eine weitere Paradoxie: εἰ ὀνειδίεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι. Die Seligpreisung, genauer Beglückwünschung (vgl. zu 314), ergeht für den Fall, daß die Schmähung ἐν ὀνόματι Χριστοῦ geschieht. Schon das ὀνειδίεσθαι kann vor Gericht, in das uns V. 15f. deutlich führt, erfolgen, denn die stürmische, lästernde Anklage, die die Heiden vor der Behörde erheben, wird als Schmähung empfunden. Aber natürlich ist ὀνειδίεσθαι ein viel zu allgemeiner Ausdruck, um nur von der Gerichtsverhandlung verstanden zu werden, die Christen hören im alltäglichen Leben genug Lästerungen und Schmähungen ihres Glaubens wegen; ἐν ὀνόματι Χριστοῦ erfolgt das Schmähēn, d. h. wegen des Christennamens, den die Gläubigen tragen, und durch den sie beweisen, daß sie zu Christus gehören, vgl. 3. B. Mt 9^{37.39} und 9⁴¹: ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστε. Sachlich ist ἐν ὀνομ. Χρ. dem ὡς Χριστιανός in V. 16 gleich. Und der Inhalt

des *ὀνειδίζεσθαι* wird nach 2¹² durch das *καταλαλεῖν* und 4⁴ *βλασφημεῖν* bestimmt. Auf die Form des Satzes hat außer dem Herrenworte Mt 5¹¹ = Lk 6²² noch Pj 89^{51f.} eingewirkt: *μνησθητι, κύριε, τοῦ ὀνειδισμού τῶν δούλων σου, οὗ ὑπέσχου ἐν τῷ κόλπῳ μου πολλῶν ἐθνῶν· οὗ ὀνειδίσαν οἱ ἐχθροί σου, κύριε, οὗ ὀνειδίσαν τὸ ἀντάλλαγμα τοῦ Χριστοῦ σου.*

Auch der begründende *ὅτι*-Satz spielt weiter auf eine und zwar sehr bekannte Altliche Stelle an: Jes 11² *καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ.* — Der Zusatz *καὶ δυνάμεως* hinter *τῆς δόξης* ist gut bezeugt, **■** (*καὶ τῆς δυνάμεως*) AP viele Min., vulg, sah, copt, harcl, arm, aeth, Cypr, auch Anführungen bei Athan., Didym. u. a. Vätern haben ihn; er wird indeß mit BKL und vielen Min., latein. Zeugen, darunter auch Tert., pesch, Clem. Alex., Ephr. u. a. zu tilgen sein: die Erinnerung an die Jes-Stelle, die eine Reihe von Genitiven folgen läßt, wird die Auffüllung veranlaßt haben. — *πνεῦμα* gehört nicht bloß zu *τὸ τοῦ θεοῦ*, sondern ist auch mit *τὸ τῆς δόξης* zusammenzunehmen. Der gleiche Geist, der heilige Geist wird bezeichnet als der Geist der Herrlichkeit und der Geist Gottes. Die Genitive müssen auch auf gleicher Stufe stehen und beide müssen Genitive des Besitzes oder des Urhebers sein: der Geist, der der *δόξα* und der Gott eignet, von ihnen herkommt. Die *δόξα* ist dabei die himmlische Herrlichkeit. Daß sie hier hineingesetzt wird, hat seinen Grund in ihrer Erwähnung D. 13. Da der *ὅτι*-Satz sicher nicht den Erkenntnisgrund, sondern den Realgrund angibt, so muß in ihm ein Sachverhalt zum Ausdruck kommen, der geeignet ist, die Christen über ihre Leiden zu trösten. Der Begründungssatz kann einen Hinweis auf die künftige Verklärung enthalten. Der Geist der Herrlichkeit und der Geist Gottes, der ihnen einst den Anteil an der künftigen Herrlichkeit vermittelt, der sie bald ganz verklären wird, ruht jetzt schon auf ihnen: sie sind ja alle mit dem Pneuma begabt. Sicher aber ist, daß hier noch ein anderer Gedanken Zusammenhang anzunehmen ist, der im alten Christentum und in der alten Kirche sooft bezeugt wird. Solange die alte Kirche Bedrückung erfahren und Bekenner und Märtyrer gekannt hat, hat sie den Mut und die Kraft zu Leiden auf den heiligen Geist zurückgeführt. Mt 10^{19f.} ist die älteste Stelle, wo dies Bewußtsein ausgesprochen wird; Stephanus weiter gerät in die Verzückung und sieht den Himmel offen, wie er das Martyrium erleidet (Act 7^{55f.}); die Märtyrerkraften sind voll von Berichten und Anspielungen auf die besondere pneumatische Ausrüstung der Zeugen, vgl. z. B. Martyrium des Polycharp 22, Akten des Karpus, Pappus und der Agathonike 42, die Lugdunens. Märtyrer bei Euseb. K. G. V 1, 21 ff., das Martyrium der Perpetua und Felicitas, wo die Visionen der Märtyrer einen breiten Raum des Berichtes einnehmen und viele andre Stellen; weil die Märtyrer den Geist haben, können sie auch die Sünden vergeben, Euseb. K. G. V 18, 6f. Vgl. zu der Geistesbegabung der Märtyrer Weinel, Wirkungen des Geistes . . . 1899, S. 142 ff., 206 ff. So ist also schon die Tatsache, daß die Christen von der Welt gehaßt und geschmäht werden, ein Zeichen dafür, daß Gottes heiliger Geist in ihnen mächtig ist, und er zeigt seine Kraft und Herrlichkeit in der Stärke, mit der sie den Haß und die Leiden ertragen und zwar im Bewußtsein, daß

sie den Geist besitzen, der ihnen die zukünftige Herrlichkeit trotz aller Leiden und Schmähungen der Gegenwart sicher stellt. Dieser Gedankenzusammenhang ist auch hier anzunehmen (vgl. noch Gunkel, auch B. Weiß, Kühn, v. Soden, Windisch). — ἐφ' ὑμᾶς, der Akkusativ, wird gesetzt, einmal weil diese Konstruktion auch in der Jes-Stelle steht, dann weil dadurch bezeichnet wird, daß sie unter der dauernden Einwirkung des von oben her auf ihnen ruhenden Geistes stehen, vgl. Joh 1³², 3³⁶ (Kühn). Der Zusatz hinter ἀναπαύεται: κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται ist eine unnötige, aber immerhin recht alte Glosse (KLP und viele Min., am, harl, tol, sah, harcl, Cypr, u. a.).

V. 15. Mit dem *ὀνειδίζεσθαι* allein ist es aber nicht abgetan, es kommt zur Anklage und zum wirklichen Leiden, der vom geltenden Recht verhängten Strafe. In diese Entwicklung führt uns deutlich der weitere Fortgang des Textes in V. 15f. Die Christen werden verhaftet und verurteilt. Es ist aber bei den Gemeinden, die voll Eifer über ihre Reinheit wachen und nur bürgerlich einwandfreie Glieder unter sich dulden können, ausgeschlossen, daß jemand von ihnen als wirklicher Übeltäter leiden könnte. Das verbindende γὰρ ist mit: nämlich zu übersetzen. *πάσχειν* wird hier und V. 16 ganz klar von dem gerichtlich verhängten Leiden gebraucht, weil im römischen Reich sicher niemand mit Grund als Mörder, Dieb u. s. w. beschimpft werden konnte, ohne auch vor Gericht gezogen und abgeurteilt zu werden (v. Soden gegen B. Weiß und Kühn, die auch hier noch kein gerichtliches Verfahren zugeben wollen). In einer absteigenden Reihe werden Übeltäter aufgezählt, deren zu Recht verhängtes Leiden kein solches um Christi Namen willen ist. Mörder und Diebe werden zuerst genannt. *κακοποιός*, das an dritter Stelle aufgeführt wird, muß innerhalb der Reihe, die sonst nur Bezeichnungen bestimmter Klassen von Missetätern bringt, auch einen bestimmten, engumgrenzten Sinn haben und kann hier nicht leicht in ganz allgemeiner Weise nach Analogie von 2¹², 14, 3¹⁷ den Freier, Übeltäter bezeichnen; das Wort wird den herausheben, der dem Andern Böses antut, ihn schädigt; und in diesem Sinn schließt es sich gut an die beiden vorangehenden Ausdrücke an. Die Bedeutung: Staatsverbrecher ist leider nicht belegt; eher würde es angehen, *κακοποιός* als Übersetzung eines lateinischen maleficus = Zauberer zu deuten (Cort. Scorp. 12 und Cyr. Test. III 37 geben *κακοπ.* an unserer Stelle mit maleficus wieder).

Aus der Reihe der Übeltäter wird die vierte Klasse *ἄλλοτριεπίσκοπος* (KLP, Min. u. a. *ἄλλοτριεπίσκοπος*) besonders hervorgehoben durch ein wiederholtes, vorgesetztes ὥς. Es scheint nun in der Tat die Sache so zu liegen (vgl. B. Weiß), daß in der abschwingenden Reihe an letzter Stelle noch ein Vergehen angefügt wird, das das leichteste ist und das nach dem gewöhnlichen Gange der Dinge gar keine gerichtliche Sühne findet. Dann kann ἡ ὥς *ἄλλοτρ.* übersetzt werden mit: oder auch nur als *ἄλλοτρ.* Leider ist nun aber die Bedeutung des *ἡπαρλεγόμενον ἄλλοτριεπίσκοπος* nicht mit vollständiger Sicherheit aufzuhellen. Die verschiedensten Deutungen sind deshalb versucht worden. Schon die alten Übersetzungen sind Erklärungen. Während die *pesch* das Satzglied ganz wegläßt, übersetzt es die vulg mit

alienorum adpetitor, und dieser Erklärung schließt sich nach Calvin, Beza u. a. von den neueren Auslegern des Briefes Usteri („habgüchtig, geldgierig“) an. Die Bedeutung würde nicht schlecht in den Zusammenhang passen, ist aber sprachlich unmöglich, weil ἐπίσκοπος dabei nicht zu seinem Rechte kommt. Besser sind die Übersetzungen bei Tert. Scorp. 12, alieni speculator und Cyp. Test. III 37: curas alienas agens. Von neueren Erklärungen hat am meisten Beifall gefunden die von Ed. Zeller (Sitz.-Ber. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1893, IX) vorgetragene (vgl. B. Weiß, Kühl, bedingt auch Windisch, dann Zahn, Einleitung § 40, Anm. 8, Wendland, Hellenist.-röm. Kultur in Siegmans Handb. 3. NT. S. 44 u. a. m.). Die Kyniker hatten die Angewohnheit, die sie als ihr Recht in Anspruch nahmen, die Menschen als Boten (ἄγγελοι) und Aufseher (κατάσκοποι oder ἐπίσκοποι) zu beaufsichtigen. Dagegen erhob sich der Vorwurf, daß sie sich um Dinge kümmerten, die sie nichts angingen; vgl. das Bekenntnis des philosophischen Sittenpredigers und Seelsorgers bei Horaz sat. II 3, 19: aliena negotia curo, excussus propriis. Epictet nimmt nun den Kyniker gegen diesen Vorwurf mit den Worten in Schutz: οὐ τὰ ἀλλότρια πολυπραγμονεῖ όταν τὰ ἀνθρώπινα ἐπισκοπῇ ἀλλὰ τὰ ἴδια (Diss. III 22, 97). Nach Analogie der hier zu erkennenden Verhältnisse würden sich die Christen durch aufdringliche Seelsorge und übel angebrachten Befehrungseifer bei ihren Mitbürgern sehr unbeliebt machen und sich den Vorwurf des ἀλλοτριεπισκοπεῖν zuschieben. Dasjenige, was gegen diese sehr wahrscheinliche und vor allem dem zweiten Bestandteil gut zu seinem Rechte verhelfende Erklärung spricht, ist dies: nach dem Zusammenhange muß ein Vergehen erwartet werden, das gerichtliche Sühnung findet, und ein solches wäre das ἀλλοτριεπισκοπεῖν im eben dargelegten Sinne nicht. Sodann ist merkwürdig, daß der Verfasser über den Befehrungseifer der Christen, auf dem doch ihre Erfolge und ihre Ausbreitung beruhten, das gleiche Urteil fällt wie die Heiden, die die Christen als taktlos und zudringlich empfinden. Deißmann, Neue Bibelstudien 1897, S. 51 Anm. 5 (vgl. auch Bischoff Zeitschr. f. NT. Wiss. 7, S. 271 ff., 4, S. 171; P. Schmidt Zeitschr. f. wiss. Theol. 50, S. 26 ff. und Windisch 3. St.) hat mit Berufung auf ägypt. Urkunden aus den kön. Museen zu Berlin. Griech. Urkunden 1894 ff., 531, II 22 eine andre Deutung vorgeschlagen. In dem dort publizierten Saggiur Text des 2. Jhrh. n. Chr. steht: οὔτε εἰμι ἄδικος οὔτε ἀλλοτρίων ἐπιθυμητής und danach soll ἀλλοτριεπ. = novarum rerum cupidus, der Aufrührer sein. Auch diese Bedeutung würde hier gut passen, sie bezeichnet ein Vergehen, auf dem schwere Strafe steht, indessen ist ἐπίσκοπος in der Zusammensetzung dann nicht so gut zu erklären wie bei dem Zellerschen Vorschlag. — Noch eine der Erwähnung werthe Auslegung des schwierigen Wortes, die bei den Tübingern und ihren Nachfolgern gebraucht wurde, ist die, daß es den delator, Angeber, bezeichne. Durch Trajan wurde das Delatorenunwesen verboten und unter Strafe gestellt und könnte deshalb wie hier in eine Reihe von Vergehen eingeordnet werden. Aber die Erklärung scheitert, von andern abgesehen, daran, daß I Pt nicht so spät wie die Regierungszeit Trajans angesetzt werden kann.

V. 16. Im ersten Teil des V., dem Konditionalsatz, ist πάσχει zu er-

gängen. Wenn einer als Christ leidet, d. h. geschmäht, verdächtigt, angeklagt, verurteilt wird, so soll er sich nicht schämen. Die Stelle ist eine der wenigen innerhalb der ältesten christlichen Literatur, vor 150, in der der Name *Χριστιανός* vorkommt, vgl. im NT. noch Act 11²⁶, 26²⁸, ferner Did 12⁴, und eine Reihe von Stellen bei Ign., dann noch Tac. Ann. XV 44, der den Namen Christiani (Chrestiani) für die Zeit der Neronischen Verfolgung als bekannt bezeugt ebenso Sueton Nero 16 und den Pliniusbrief. Wann und wo der Name zuerst aufkam, lehrt uns Act 11²⁶; über die Namensform vgl. außer der älteren Monographie von Lipsius, über d. Ursprung u. ältesten Gebrauch d. Christennamens, Progr. Jena 1873 noch Zahn, Einleitung II³ S. 41 f. und Deißmann, Licht vom Osten^{2.3} S. 286. Leider ist aus der Angabe unserer Stelle, die den Fall ins Auge faßt, daß einer als Christ verurteilt werden kann, nicht zu ersehen, was eigentlich den Grund zur Verurteilung abgeben kann. Ob nun die Christen wegen Abfalles von den heimischen Göttern, wegen *ἀθεότης*, wegen verweigerten Kaiserkultes bestraft werden, ob sie polizeilich coerciert werden, oder ob ihnen der Kapitalprozeß gemacht wird — nach ihrem eigenen Bewußtsein werden sie immer als *Χριστιανοί* leiden; vgl. zu der Frage nach den im Briefe vorausgesetzten Verfahren gegen die Christen noch die Einleitung S. 22 ff. Wer als Christ leidet, *μὴ αἰσχυνέσθω*, der möge sich nicht schämen. Die in V. 15 aufgezählten Vergehen unterliegen der öffentlichen Brandmarkung und — mit Ausnahme vielleicht des *ἀλλοτρίεπισκοπος* — der gerichtlichen Bestrafung; wer so etwas getan hat und daraufhin verurteilt wird, der hat allen Grund sich zu schämen. Der wegen seines Glaubens und seiner Standhaftigkeit geschmähte, angeklagte und verurteilte Christ möge sich nicht schämen. Daß Scham, Scheu vor Schmach und Brandmarkung zum Abfall vom Christentum führen können, sagt auch Mt 8³⁸ (Mt 9²⁶), vgl. noch Röm 1¹⁶; II Tim 1^{8.12}. — Den Gegensatz zu *μὴ ἐπαισχυνέσθω* sollte eigentlich bilden: sondern er halte es für einen Ruhm, *ἀλλὰ δόξαν ἡγέσθω*, oder etwas Ähnliches. Das wird indeß nicht gesagt, sondern mit anderer Wendung *δοξαζέτω δὲ τὸν θεόν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ* wird fortgefahren. Was mit dem *δοξαζέτω τὸν θεόν* gemeint ist, wird aus dem Rückblick auf 2¹² klar. Der Christ soll sich bei seinem Leiden so verhalten, daß dadurch Gott verherrlicht wird, der in den Christen mächtig ist; die Standhaftigkeit und Treue der Bekenner und Zeugen ist ein Ruhm für den Gott, dem sie dienen, vgl. auch V. 19. — *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ* — wofür eine schwächere Bezeugung, KLP Min., *ἐν τῷ μέρει τούτῳ* = in dieser Hinsicht, in diesem Stücke, lieft — muß auf *ὡς Χριστιανός* zurückbezogen werden: im Namen eines Christen, als ein Christ leidend, soll der Gläubige zur Verherrlichung Gottes mithelfen.

VD. 17f., die eng zusammengehören, bringen die letzte Betrachtung über den Sinn des Leidens, die den Christen ihre gegenwärtige böse Lage zu ertragen helfen soll. Erst war, nur kurz andeutend, gesagt worden, die Leiden dienen zur Bewährung (*πρὸς πειρασμόν*), dann: durch Teilnahme an den Leiden des Christus gewinnen die Gläubigen auch Anteil an seiner künftigen Herrlichkeit (V. 13), weiter: an standhaft ertragenen Leiden erweist sich die

Geistesbegabung, das Pneuma aber sichert die kommende Verklärung (V. 14), endlich: Leiden um des Christennamens willen sind für den Gläubigen keine Schande, wie es Bestrafung für wirkliche Freveltat ist (V. 15 f.). Und nun wird mit ernster eschatologischer Betrachtung abgeschlossen, und die Leiden werden in den weiten Zusammenhang hineingestellt, daß in ihnen der Anfang des großen, allgemeinen Weltgerichts zu erkennen ist, das bei den Christen anfängt und sich in ihren Leiden zeigt, um dann noch viel furchtbarer auf die Ungläubigen überzugehen.

Das einleitende *οτι* knüpft die neue Ausführung an das Vorhergehende an. Begründet wird aber weder das *μη αλχυνέσθω* noch das *δοξαζέτω τον θεον*, sondern nur das, was Gegenstand der ganzen Ausführung von V. 12 an ist, nämlich *πάσχειν ως Χριστιανός* (vgl. Usteri, Gunkel, Windisch), V. 17 f. steht also, wie oben schon gezeigt ist, als selbständige beweisende Betrachtung am Schlusse der Reihe von beigebrachten Begründungen. Im Folgenden schwankt die Lesart. BKLP und viele Min. lesen *ο καιρός*, NA und Min. bloß *καιρός*. Die Lesart von B und Genossen dürfte die besser bezeugte sein. Für den Sinn macht es wenig Unterschied, ob man den Artikel liest oder nicht. In jedem Falle ist (*ο*) *καιρός* Subjekt des Satzes, vgl. Mt 11¹³ *ο γαρ καιρός ουν ην σύκων*, dazu Mt 13³⁰ *εν καιρῳ του θερισμου* und Mt 21³⁴ *ηγγισεν ο καιρός των καρπων*. Das Wort *καιρός* bedeutet das bestimmte Maß von Zeit, die festgesetzte Frist. Zu ergänzen ist *εστιν* im Sinne von: die festgesetzte Zeit ist jetzt da, oder *ηλθεν* vgl. Apf 11¹⁸. *καιρός* wird mit dem Genitiv verbunden, vgl. Lf 1⁵⁷ *χρονος του τεκειν*.

In den folgenden Worten ist eine Anspielung auf ATliche Stellen enthalten, vgl. Jer 25²⁹ (= LXX 32¹⁵): *εν πόλει εν η ωνομάσθη το ονομα μου επ' αυτην εγω αρχομαι κακῶσαι* und Ez 9⁶ *απο των αγίων μου αρχασθε*. Der *οίκος του θεου* ist natürlich die Christengemeinde, vgl. *αφ' ημων* im zweiten Satzglied, dann 25 und I Tim 3¹⁵. Von ihm her (*απο*) beginnt das Gericht, bei ihm setzt es ein. *το κρίμα* ohne weitere Näherbezeichnung ist das große, letzte Endgericht Gottes, das der Verwirklichung des künftigen Herrlichkeitsreiches vorangehen muß. Dies Gericht verschont auch die Christen nicht, und die Leiden, die sie jetzt zu erdulden haben, sind der erste Akt des Weltgerichts. Fragt man, was der Sinn dieses Gerichts über die Erwählten ist, so kann die Antwort sein: es ist eben eine Feuerprobe, die über sie ergeht (V. 12), und Spreu und Weizen werden dabei gesondert. Aber da ein *πειρασμός* noch kein *κρίμα* ist, so werden wir wohl dem Verfasser den Gedanken zutrauen können, daß er doch viele Sünden in den Christengemeinden sieht, viel Unvollkommenheit bei den einzelnen Gläubigen, und daß er das notwendige Gericht als Strafleiden darauf zurückführt (so Usteri), vgl. V. 18 *ο δίκαιος μόλις σώζεται*. Daß überhaupt die Endzeit eine Zeit schwerster Leiden auch für den Gerechten ist, ist ein bekannter, ständig wiederkehrender Zug des apokalyptischen Zukunftsbildes. Nur wer bis zum Ende tapfer aushält, kann gerettet werden, Mt 13¹³; Lf 21¹⁹; Mt 10²²; der Sieger (*ο νικων*) wird gekrönt, ist der stete Kehrreim der sieben Sendschreiben in der Joh-Apof.

Der zweite Teil von V. 17 kann als ein Schluß a majore ad minus bezeichnet werden: wenn aber bei uns, den Erwählten und Gläubigen, das Gericht beginnt, was wird dann das Ende der Ungläubigen sein? Der Bedingungsatz ist auszufüllen mit ἀρχεται τὸ κρίμα, neben dem πρῶτον pleonastisch ist. Das τέλος der Ungehorsamen ist ihre furchtbare Vernichtung im Endgericht, und das ist dann das wirkliche, ernste und ewige Strafgericht. Im Hinblick eben auf dies Strafgericht der Ungläubigen sollen die Christen ihr Maß von Leiden in der Gegenwart geduldig auf sich nehmen und erträglich finden. Zum Ausdruck τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ vgl. 27f., auch 31 und die Erklärungen dort. Der finstere Seitenblick auf die Heiden, unter denen die Spötter und Lasterer, die Quäler und Verfolger der Gemeinde sind, wird im nächsten V. weiter fortgesetzt. V. 18 sagt in der Sache das Nämlche wie V. 17b, nur daß er den Gedanken in der Form eines ATlichen Zitates, also eines beweisenden und abschließenden göttlichen Spruches bringt. Das Zitat ist fast wörtlich genau nach LXX Prov 11³¹: εἰ ὁ μὲν δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανέται; die Aussage, die im ursprünglichen Zusammenhange des Textes von langem und kurzem Leben und irdischem Ergehen handelt, wird vom Verfasser eschatologisch gedeutet. — Der δίκαιος ist der, der zum Hause Gottes gehört, der Christ, weil er zu Gott im rechten Verhältnis steht. Das σώζεσθαι erfolgt im großen Endgericht, dem κρίμα, das für das Haus Gottes schon jetzt begonnen hat und es besteht darin, daß man als einer, den die Not des Endes nicht gebrochen hat (als νικῶν), von Gott anerkannt wird. In diesem Gerichte wird der Gerechte μόλις, kaum und mit Mühe gerettet, weil die Nöte, die πύρωσις, durch die er hindurchgehen muß, so schwer sind, daß die Versuchung, von Gott und von der Gerechtigkeit abzufallen, ihn nur allzu leicht überwinden kann: Und wenn der Herr nicht die Tage verkürzt hätte, würde kein Mensch gerettet werden; aber um seiner Erwählten willen hat er die Tage verkürzt (Mt 13²⁰). — Der ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλός gehört zur Zahl der ἀπειθούντες τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ, die das Gericht nicht bestehen können. Die von seinem Zitate gebotene Frage: ποῦ φανέται hat der Verfasser wohl dahin verstanden, daß der Sünder am Ende des Gerichtes verschwunden sein wird; er hat es eben nicht bestehen können und ist durch die verhängte Strafe dahingerafft worden. Zum Gedanken vgl. noch Ef 23³¹.

V. 19 zieht die Schlußfolgerung und Schlußmahnung, und zwar wohl nicht zu der letzten Ausführung VV. 17f., sondern zu dem gesamten voranstehenden Zusammenhang, denn er greift deutlich auch auf V. 16 zurück. Vgl. zu diesem den Schlußstrich ziehenden ὥστε I Th 4¹⁸; Mt 12¹² u. a. V. 16 war gesagt, die Christen sollten durch die Art, wie sie leiden, für Gott einen Ruhm bedeuten, hier wird gemahnt, sie sollten Gott ihre Seelen auch im Leiden anbefehlen und trotz allem nicht aufhören mit Guttun. Ein solches Verhalten entspricht der gereiften Erkenntnis der Leiden, deren Sinn der Verfasser in der Reihe seiner Ausführungen von V. 12 an darzulegen bemüht war.

Das an der zweiten Stelle im Satze stehende καὶ ist weder mit ὥστε

noch mit der Aussage des ganzen Satzes, sondern mit dem folgenden *οἱ πάσχοντες* zu verbinden. Für die Nichtleidenden oder die nur schwach Betroffenen ist es leicht, in der Zuversicht zu Gott und im Guttun zu verbleiben. In unserm Zusammenhange aber wird schweres Leiden, Verurteilung durch die Staatsgewalt ins Auge gefaßt, die immer nur wenige aus der Gemeinde betrifft, und auch nur ein kleiner Teil hat an der privaten, gesellschaftlichen Achtung so schwer zu leiden, daß ihnen der Gedanke des Abfalls zur Versuchung wird — darum *οἱ πάσχοντες* „die unter euch leiden“. *παρατιθέσθωσαν*, nicht: *ὥστε πάσχοντες . . . παρατίθεσθε*. — Diese „Leidenden“ werden hier angeredet, vgl. 3¹³ und 3¹⁷, wo in der vorsichtigen Form des Bedingungsatzes die Möglichkeit des Leidens ins Auge gefaßt wird (vgl. die Erklärung zu beiden Stellen). Und wie in 3¹⁷ tröstend auf den Willen Gottes hingewiesen wird, ohne den das Leiden nicht kommt, so auch hier: *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* müssen diejenigen leiden, denen das auferlegt ist. — Zu der Aufforderung *παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν*, sie mögen ihre Seelen (Gott) anbefehlen, vgl. 1 Clem 23⁴⁶ (Ps 31⁶), die Seele soll Gott anbefohlen werden, damit er sie rette, auf den Leib kommt es nicht an. Die Stelle klingt so ernst, als ob das blutige Martyrium, der Einsatz des Lebens hier vorausgesetzt und gefordert würde. Dagegen spricht indeß *ἐν ἀγαθοποιῶν*, das ein weiteres Leben im Fleische voraussetzt. Der Brief sagt nicht einfach, *θεῶ* sollen die Seelen anbefohlen werden, sondern *πιστῶ κτίσῃ*; *θεῶ* davor zu setzen wäre unnötig, weil der Ausdruck eindeutig ist, und unschön, weil *θεοῦ* unmittelbar davor steht. Gott wird *κτίστης* genannt, ein seltner Ausdruck. Er kommt im NT. nur an dieser Stelle vor, vgl. aber seine dreimalige Verwendung bei I Clem in liturgischen Stücken: 19², 59³, 62², dann LXX II Kön (= II Sam) 22³²; Jud 9¹²; JSir 24⁸; II Mak 1²⁴, 7²³, 13¹⁴ (B); IV Mak 5²⁵, 11⁵ (also siebenmal in den Apokryphen), oft bei Philo (Win- disch 3. St.). Gott ist der Schöpfer der Seelen (*τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον* I Clem 59³), und weil er sie geschaffen hat, will er sie auch erhalten und retten. Darum ist er auch *πιστός*, treu, man kann sich auf ihn verlassen, daß er die Seelen, die er zum Heil geschaffen hat, nicht untergehen lassen werde. „Wir bewegen uns hier auf dem Gebiete der ältesten christlichen Lehrbildung, wo das spezifisch Christliche noch oft in merkwürdiger Weise zurücktritt. Denn nur indirekt versetzt uns *πιστῶ* auf den Boden christlicher Anschauung . . .“ Kühl; religionsgeschichtlich richtiger und den Parallelbeobachtungen, die in der nachapostolischen Zeit (I Clem) und bei den Apologeten (Justin) zu machen sind, mehr gerecht werdend Windisch: „Hier bricht eine vom spezifisch christlichen Erlösungsglauben ganz unabhängige Frömmigkeit durch, die durch die drei Worte: Schöpfung, Werkthätigkeit und Vorsehung bestimmt ist, die reine Religion des ersten Artikels vgl. I Clem 59³“.

Das Anbefehlen der Seelen in die Hut des treuen Schöpfers soll aber kein Ruhen und Sichzurückziehen bedeuten. Darum am Schlusse noch das eindrückliche *ἐν ἀγαθοποιῶν*. Die Mahnung gutzutun geht durch den ganzen Brief hindurch, vgl. besonders 2¹². 15. 20, 3². 6. 8 — 12. 13f. 17, sie erklingt hier am Ende noch einmal stark. Zum Worte, das nur hier im NT. vorkommt,

vgl. noch I Clem 22. 7, 331, 342. Durch Guttun, durch ein stetes, rechtes, freundliches, hilfsberechtigtes Verhalten bei einwandfreier Lebensführung konnte auch, wie schon früher öfters betont, die Obrigkeit sich am ehesten von der politischen und bürgerlichen Harmlosigkeit der Christen überzeugen und konnte der Haß der Bevölkerung gemildert werden.

Mahnungen an die Presbyter und an die Jungen. 51–5.

Zunächst werden 51–4 die Presbyter angeredet, die Mahnung an sie ist viel ausführlicher als das kurze Wort an die Jungen (5a). Eine allgemeine Mahnung, die an die ganze Gemeinde geht, die sich aber sehr eng an die Ausführung über Presbyter und Jungen schließt, steht am Ende (5b).

V. 1. Die Anknüpfung mit *οὖν* setzt die Mahnung in Zusammenhang mit den letzten Ausführungen. Dieser Zusammenhang leuchtet aber keineswegs ohne weiteres ein. Die Rückbeziehung von 51b auf 413 (Kühl) gibt kein Recht, ein folgerndes *οὖν* anzunehmen. Man kann nur eine lose Anknüpfung von 51 an den Schluß von 419: *ἐν ἀγαθοποιῶν* feststellen, und man muß sich mit der schon früher gemachten Beobachtung begnügen, daß gerade in dem letzten Teile, von 47 an, die Disposition und der Gedankenfortschritt nicht klar sind. Auch 56ff. wird mit *οὖν* angeknüpft, wo doch die 55 geforderte Demut von anderer Art ist als die 56 eingeschärfte. — Die Schwierigkeit des *οὖν* scheint seine Ersetzung durch *τούς* veranlaßt zu haben, (KLP und viele andre; ~~■~~ hat die Mißvariante *οὖν τούς*).

πρεσβύτερους ἐν ὑμῖν, ohne Artikel vor *πρεσβ.*, bedeutet: die unter euch Presbyter sind. Die Erwähnung der Presbyter an dieser Stelle rückt die Angabe in den Kreis der nicht zahlreichen Stellen ein, die über die altchristliche Gemeindeverfassung Auskunft geben. Leider teilt auch diese Stelle mit anderen verwandten den Übelstand, daß sie zu kurz und zu dunkel ist. Zur Frage nach der Organisation der in I Pt angeredeten Gemeinden vgl. schon 410f. und die dort gegebene Erklärung. Obwohl den *πρεσβύτεροι* von 51ff. die *νεώτεροι* von 55 entgegentreten, sind die Presbyter an unserer Stelle nicht einfach die Schicht der Alten, der langjährigen, erfahrenen und bewährten Gemeindemitglieder, sondern die freilich aus der Schicht der „Alten“ gewählten Vorsteher der Gemeinde; der Beweis dafür läßt sich aus den Forderungen von V. 2f. erbringen. Und obwohl in 410f. die *διακονοῦντες* als Charismatiker hingestellt werden, schließt das keineswegs aus, daß sie, die hier als Presbyter erscheinen — oder, was auch möglich ist, zu denen die Presbyter neben anderen Männern gehören — für einen bestimmten, ihnen übertragenen Wirkungskreis gewählt und eingesetzt sind.

Die Mahnung an die Presbyter wird dem Petrus in ganz besonderer Weise auszusprechen gegeben. Obwohl der ganze Brief sich als von Petrus geschrieben gibt, so tritt die Person des führenden Apostels doch außer den notwendigsten Angaben und Grüßen des Eingangs 11f. und Schlusses 512–14 nirgends hervor außer an dieser Stelle (nach Harnack nicht einmal hier, vgl. Chronologie I 1, 1897, S. 451 f.). Wir werden zur Erklärung dieses Hervortretens an einer Stelle, wo Anordnungen gegeben werden, die mit der Gemeindeorganisation zu tun haben, vielleicht daran zu denken haben, daß

nicht nur die spätere Kirche, sondern bereits die nachapostolische Zeit die in den Gemeinden geltende Verfassung auf die Apostel zurückführte.

Die Charakterisierung des Apostels als desjenigen, der jetzt sein gewichtiges Mahnwort an die Gemeindevorsteher richtet, erfolgt durch drei Bezeichnungen, von denen die beiden ersten durch den gemeinsamen Artikel eng miteinander verbunden sind. *ὁ συνπρεσβύτερος* ist die erste dieser Bezeichnungen. Veranlaßt ist sie durch den Gebrauch des Titels *πρεσβύτερος* am Anfange des Satzes. Der Ausdruck ist auffallend, er wird, wenn man nicht annehmen will, daß er eine feine Beziehung enthält, die wir bei unserer mangelhaften Kenntnis des Lebens Petri nicht verstehen (Gunkel), als ein Ausdruck der Bescheidenheit aufzufassen sein. Ignatius, der von den Asiaten so gefeierte Märtyrer und Bischof bezeichnet sich in seinen Briefen öfters mittelbar als *σύνδουλος* der Gemeindeglieder, vgl. Eph 21; Magn 21; Philad 41; Smyrn 12₂ (Windisch). Die zweite Charakterisierung des Petrus ist *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων*. Kühnl meint, da ein Artikel den vorhergehenden und diesen Ausdruck miteinander verbinde, so sei auch mit *μάρτυς* κτλ. nichts angedeutet, was dem Apostel im Unterschiede von den angerebten Presbytern zukomme, und er deutet *μάρτυς* nicht als: Augenzeuge, sondern als: Verkündiger. Harnack (a. a. O.) zieht 4¹³ und Kol 1²⁴, auch I Kor 15¹⁵ und II Tim 1⁸ heran und findet nach seiner Hypothese über den Brief (vgl. darüber die Einleitung), hier rede der Verfasser als ein Confessor, der ein „Zeuge der Leiden Christi“ durch die eigenen Leiden sei, die er erduldet habe oder noch erdulde. Wenn man Harnacks Hypothese ablehnt und den Brief von Anfang an als unter dem Namen des Petrus geschrieben annimmt, so wird man seine und auch die Kühlsche Deutung als den hier vorausgesetzten Beziehungen gegenüber zu schwach empfinden. Wenn hier zum erstenmale in dem Schreiben deutlich im Namen des an der Spitze 1¹ stehenden Petrus gesprochen wird, dann wird *μάρτυς* κτλ. auf den großen Vorzug hinweisen, der dem Petrus als einem und zwar dem hervorragendsten Urapostel zukommt. Er hat — an seine Verleugnung und Flucht wird dabei nicht gedacht — das Leiden und den Tod seines Herrn miterlebt und kann so davon ein „Zeugnis“ ablegen (im Sinne von Lk 24⁴⁸; Act 1^{8.22}; Joh 15²⁷). Oder man kann weiter daran denken, daß hier in dem Schriftstück der nachapostolischen Zeit eine Prophezeiung (ex eventu) auf den Märtyrertod des Petrus beabsichtigt ist, der sein Zeugnis für die Leiden Christi dadurch abgelegt hat, daß er seinem Herrn auf das Kreuz nachgefolgt ist. Daß *συνπρεσβύτερος* und *μάρτυς* mit einem Artikel zusammengefaßt wird, kann dann gut so erklärt werden, daß den an der Spitze stehenden Gemeindebeamten mittelbar die Pflicht, vor allen andern Gemeindegliedern zu leiden, eingeschärft wird: „Der Beruf eines *πρεσβύτερος* in dieser Zeit fällt zusammen mit dem eines Tatzeugen der Leiden“ (v. Soden). Und sehr gut paßt dann weiter der dritte und letzte Ausdruck: *ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός*. Da auch dieser Ausdruck wie *μάρτυς* präsentisch ist (v. Soden), so scheint er den Herrlichkeitszustand anzudeuten, in dem sich Petrus, der getreue Zeuge, jetzt schon befindet: (*λάβωμεν πρὸ δφθαλμῶν*) *Πέτρον*, *ὃς διὰ ζῆλον*

ἄδικον οὐχ ἓνα οὐδὲ δύο ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πόνοους καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης I Clem 54). Wenn Christus kommt, um sein Reich zu errichten, dann hat Petrus die sicherste Anwartschaft auf die Teilnahme daran. Und dies gilt für jeden Fall, auch wenn in der Stelle keine Anspielung auf das Martyrium und die Verklärung des Petrus gemeint ist. Zu der Verbindung von Leiden und Herrlichkeit vgl. 413.

V. 2 und dann noch **V. 3** folgen die Mahnungen an die Presbyter, aus denen Rückschlüsse auf ihre Befugnisse und Tätigkeiten gezogen werden können. ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ ist die sehr allgemeine Mahnung, die einen bestimmteren Inhalt durch die Zusätze empfängt. Der Aoristimperativ wird hier wie schon früher (vgl. 113. 17. 22) von dem Verhalten bis zu einem bestimmten Ende, hier der Wiederkunft Christi, zu erklären sein. Zu ποιμαίνειν vgl. Eph 411, wo die Amtsträger als ποιμένες bezeichnet werden, dann Apg 2028. Aufs engste im Bilde bleibt das Objekt dazu: τὸ ποίμνιον. Zum Bilde von der Herde als dem Gottesvolke vgl. schon Ez 34; Jes 4011; Sach 137; Ps 23; Sal.-Ps 1745, dann in der christlichen Literatur Ef 1232; Joh 1016, (2115ff.); Act 2028f., auch I Pt 225; I Clem 161, 443, 542, 572. Die Herde ist das ποίμνιον θεοῦ, Christus der ἀρχιποίμην, also Gott der Herr der Herde. Die „Herde Gottes“ ist das ganze, in weiter Zerstreuung wohnende Gottesvolk. Für dieses haben die hier angesprochenen Ältesten keine Verantwortung, darum muß ihnen ihr Teil besonders bezeichnet werden. Das geschieht durch ἐν ὑμῖν, das örtlich zu fassen ist „bei euch“, vgl. auch 412. — Das ποιμαίνειν soll erfolgen μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἐκουσίως. Das ist der erste der drei doppelgliedrigen (negativ, positiv) Zusätze. Die Form dieser Mahnung gestattet noch keinen Schluß auf den Inhalt des ποιμαίνειν, aber sie beweist doch deutlich, daß es sich nicht um eine frei übernommene und frei ausgeübte Tätigkeit handeln kann, sondern um eine fest und förmlich übertragene, weil nur bei einer solchen die Mahnung: „nicht gezwungen, sondern gern, mit gutem Willen“, einen Sinn hat. Die Presbyter haben ein Amt und Pflichten übertragen erhalten und sie sollen ihre Tätigkeit gern und mit freudiger, innerer Anteilnahme, nicht bloß als eine aufgelegte Last auf sich nehmen. — Im Texte des Gliedes sind zwei Varianten beachtenswert: AKLP und sehr viele Min., auch vulg, syr, copt, arm, aeth haben vor μὴ ἀναγκαστῶς den Zusatz ἐπισκοποῦντες; dann haben NAP, eine Anzahl Min., vulg, copt, harcl, arm, aeth hinter ἐκουσίως den Zusatz κατὰ θεόν. Wenn diese zweite, nicht leichte und darum vielleicht ursprüngliche Lesart beizubehalten ist, dann bedeutet sie: nach Gottes Art (vgl. 46), also: mit der Hingebung, wie Gott seine Herde hütet, sollen die Presbyter ihres Amtes walten.

Der zweite Zusatz, der das rechte ποιμαίνειν bestimmen soll, lautet: μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως. Das Weiden soll nicht in schändlicher Gewinnsucht, sondern aus Neigung, d. h. willig, ohne üble Nebenabsicht erfolgen. Die Presbyter müssen also in der Lage gewesen sein, sich durch ihre Tätigkeit zu bereichern, und das war nur möglich, wenn Gelder der Ge-

meinde durch ihre Hand gingen, also wenn sie mit den Geldangelegenheiten der Gemeinde betraut waren, vgl. hier außer Stellen verschiedener Quellschriften, die von den Episkopen Uneigennützigkeit, Freiheit von Habgucht verlangen (3. B. I Tim 33; Tit 17; Did 151), als Beispiel eines Presbters, der sein Amt *ἀσχροκερδῶς* versteht, den Valens in Philippi, von dem Polikarp (Kap. 11) schreibt.

D. 3 bringt das letzte und längste Doppelglied: *μηδ' ὡς κατακυριεύοντες κτλ.* — *ὡς*, das schon oft in den vorhergehenden Teilen des Briefes vorkam, steht auch hier ähnlich wie 1¹⁴ und anderwärts. *κατακυριεύειν* heißt: niederherrschen, Herr sein durch übermäßige, mißbrauchte Gewalt (vgl. Mt 10⁴²; Mt 20²⁵, auch Act 19¹⁶). *κλήροι*, nach seiner Grundbedeutung: Anteile, zugewiesene Lose, sind nicht die Plätze der Gläubigen im messianischen Reich nach Sap Sal 55; Col 1¹², auch nicht Ämter in der Gemeinde, die die Presbter zu vergeben hatten, sondern es ist, wie die Parallele des folgenden Gliedes: *ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου* beweist, an die den Presbtern zugefallene Herde, die Gemeinde, zu denken. Aus dem Plural *κλήρων* darf nicht der Schluß gezogen werden, daß die Einzelgemeinde in verschiedene Teile zerfiel, von denen je einer einem Presbter übergeben war, sondern der Plural wird deswegen gebraucht, weil keine bestimmte Einzelgemeinde, sondern ein großer Kreis von Gemeinden angeredet wird. Daß im 2. Gliede nicht auch *τῶν ποιμνίων* gesagt wird, kommt daher, daß *τὸ ποίμνιον*, wie schon oben gezeigt, ein fester Begriff ist, zu dem *θεοῦ* zu ergänzen ist. Wird die Einzelgemeinde ins Auge gefaßt, dann wird gesagt: *τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον* (V. 1). Die erste Stelle in der Gemeinde sollen die Presbter nicht durch Ausübung von Gewalt, sondern durch ihr gutes, der Gemeinde voranleuchtendes Beispiel einnehmen.

D. 4. An das rechte Verhalten der Presbter wird mit einfachem *καί* eine Verheißung geknüpft, die auf die Zeit der Parusie des Herrn geht und den treuen und uneigennütigen Presbtern ihren Lohn in Aussicht stellt. In dem abj. Gen. *φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος* war das Hauptwort lange Zeit als *ἄπαξ λεγόμενον* angesehen und galt als eine neue, christliche Bildung. Es ist nun aber der Titel, der einfach einen Oberhirten bezeichnet, welcher über eine Anzahl von Hirten gesetzt ist, oder den Obmann einer Hirtengilde, mehrfach nachgewiesen worden: Testamentum Judae 8 und dann in dem für einen Mann aus dem Volke geschriebenen Mumientäfelchen, das bei Deißmann, Sicht vom Osten ². ³ 1909, S. 67 abgebildet und abgeschrieben ist: *Πληγὶς νεώτερος ἀρχιποίμενος* (l. *ἀρχιποίμην*). *ἐβίωσεν ἐτῶν* . . . Außerdem kommt es noch auf einem Papyrus (Pap. Leipzig 97 XI 4, vgl. Windisch) und vielleicht auf einem zweiten Mumientäfelchen der Wiener Rainersammlung vor (vgl. aber Deißmann S. 68). Mit einem schlichten, volkstümlichen Titel wird also Christus als der Oberhirte bezeichnet, die *ποιμένες* sind die Presbter, die Herde ist die Gemeinde der Gläubigen und der Herr der Herde ist Gott. — Zu *φανερωθέντος*, vom wiederkkehrenden Christus gebraucht, vgl. Kol 3⁴ und I Joh 2²⁸ (hingegen vom Christus, der aus der unsichtbaren Präexistenz ins Fleisch tritt, I Pt 1²⁰; I Tim 3¹⁶; Barn 67,

12¹⁰ u. a. St.; vom Auferstandenen, der seinen Jüngern erscheint Joh 21¹⁴; Mk 16^{12.14}; Barn 15⁹).

Als Lohn und Ehrung wird den bewährten Gemeindegliedern in Aussicht gestellt, daß sie davontragen sollen (κομίζειν) τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον. ἀμαράντινος ist schon längst mit dem Pflanzennamen ἀμάραντος, der eine unvergängliche (ἀ+μαραν) Blume, den Amarant (Amarantus L., in vielen Arten verbreitet), bezeichnet. Ein ἀμαράντινος στέφανος ist also ein Amarantkranz, womit gesagt ist, daß es ein unverwelklicher Kranz ist. Der Genitiv τῆς δόξης, der zwischen das Adjektiv und das Substantiv tritt, ist entweder ein gen. appos. („der Kranz, der in δόξα besteht“) oder, was inhaltlich das Nämlche ist, ein gen. qual. (der aus δόξα besteht). Wir übersetzen: den Amarantstrahlenkranz. Zu στέφανος τῆς δόξης vgl. noch Jer 13¹⁸ und Testam Benj 4. Kränze werden dem Sieger verliehen, I Kor 9²⁵, aber hier wird nicht vom Kampfe gesprochen. So ist es besser, an eine andre antike Sitte zu denken, nach der auch im bürgerlichen Leben der Kranz verliehen wird und zwar für Verdienste um die Stadt und, was hier am besten paßt, für eine fehlerfreie und ersprießliche Verwaltung von Ämtern. Nach unserer Stelle, auch nach der verwandten Jak 1¹² kann man schwanken, ob man nicht beim bloßen Bilde bleiben soll. Aber die Apok zeigt uns, daß diese Annahme dem Realismus altchristlicher Anschauung nicht gerecht wird. Nach der Apok haben die Seligen und Verklärten, dann auch die Engel und überhaupt die himmlischen Gestalten Kränze, und zwar goldene Strahlenkränze auf dem Haupte, vgl. Apok 2¹⁰, 3¹¹, 4. 10, 6², 12¹, 14¹⁴. Strahlenkrone und Strahlenkranz sind Beigaben der Lichtgötter, und in den Kreis der Lichtgötter sind die Seligen und Verklärten eingerückt, deshalb erhielten sie auch deren Abzeichen. Die sehr alte Vorstellung scheint von den Griechen her ins spätere Judentum und Christentum übernommen zu sein, vgl. noch Bouffet in dieser Kommentarreihe zu Apok 2¹⁰, Volz, Jüdische Eschatologie, 1903, S. 344, Grefmann, Ursprung der israel.-jüd. Eschatol. 1905, S. 110, Dieterich, Nethia, 1893, S. 39ff. So wird also auch hier nach der mir als sicher vorkommenden Deutung den Presbytern bei der Wiederkunft Christi für ihr treues Weiden der Herde ein Strahlenkranz zum Lohne und zur Ehre verheißen. Die Vorstellung von diesem Kranze war in den Kreisen der Angeredeten geläufig und bekannt, daher auch der bestimmte Artikel τὸν.

D. 5. Nach der ausführlicheren Mahnung an die πρεσβύτεροι folgt eine sehr kurze an die νεώτεροι. Sie wird zwar mit ὁμοίως eingeleitet, ist aber inhaltlich ganz verschieden von der den Presbytern gegebenen Weisung, denn während jenen das „Weiden“ der Herde und damit ein Lenken und Regieren aufgetragen wird, wird den νεώτεροι die Pflicht des Gehorchens eingeschärft. So kann das ὁμοίως nur dies anzeigen, daß nun an die νεώτεροι in gleicher Weise eine Ermahnung ergeht wie an die Presbyter (Älteri), vgl. noch das ὁμοίως in 3⁷. Die νεώτεροι, die hier angeredet werden, können unmöglich eine besondere Auswahl aus den jüngeren Gemeindegliedern darstellen, die zu besonderen Dienstleistungen bestellt und den

Presbÿtern zugeordnet waren (B. Weiß, Kühl, auch Schott und Brüdner). Sie wären dann die Gruppe von jüngeren Gemeindebeamten, die in anderen Quellen als die Diakonen erscheinen. Aber νεώτεροι wäre eine Bezeichnung für die Diakonen, die sonst nirgends vorkommt, und die Mahnung, die an diese doch wichtige Klasse von Amtsträgern erginge, wäre sehr kurz. So muß die Bezeichnung νεώτεροι hier die Schichte der dem Alter nach Jüngeren innerhalb der Gemeinde anzeigen. Die genaue Parallele zu der Mahnung an unserer Stelle ist aus noch späterer Zeit Polikarpbrief 53, wo in einem Zusammenhange, der vorher (42–52) die Frauen, die Witwen, die Diakonen, und nachher (53) die Jungfrauen anredet, den νεώτεροι Anweisungen gegeben werden, und zwar als abschließende diese: διὸ δέον ἀπέχεσθαι ἀπὸ πάντων τούτων, ὑποτασσόμενους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ. Hier sind die νεώτεροι deutlich von den Diakonen unterschieden, sie sind die Schichte der Jüngeren in der Gemeinde und es wird von ihnen wie in I Pt Unterordnung unter die Presbÿter verlangt. — Der Grund, warum grade die Jüngeren zum Gehorsam gegen die führenden Gemeindebeamten ermahnt werden, liegt darin, daß sie die leichteren Beweglichen, auch Neuerungen eher Zugänglichen waren, dann überhaupt durch den Selbstständigkeitsdrang der Jugend zur Auflehnung gegen die Ordnung und die sie vertretenden Presbÿter geneigt waren.

Der zweite, längere Teil V. 5 gibt eine abschließende Mahnung, die an alle Gemeindeglieder geht: πάντες. Außer den Gemeindebeamten und der Schichte der Jüngeren besteht die Gemeinde noch aus vielen andern Gliedern und Ständen, aus den Vollerwachsenen, aus Kindern, Frauen und Jungfrauen, aus Freien und Sklaven, aus den „Hirten“ und der „Herde“ und alle diese werden in allgemeiner Mahnung zu gegenseitiger Demut angehalten: ἐγκομβόομαι ist wie das Hauptwort ἐγκόμβωμα ein hellenistisches Wort. κόμβος ist der angelegte Streifen, der zum Knüpfen bestimmt ist; (neugriechisch κουμί (kumbi) und κουμβιον (kumvion) der Knopf). ἐγκόμβωμα wird von dem Grammatiker Pollux, einem Zeitgenossen des Commodus, als Sklavenschurz erklärt, Onomastikon IV 119: τῇ δὲ τῶν δούλων ἐξωμίδι (die ἐξωμὶς ist das die eine Schulter freilassende männliche Untergewand der Sklaven und der arbeitenden Klasse) καὶ ἱματίδιόν τι πρόσκειται λευκόν, δὲ ἐγκόμβωμα λέγεται ἢ ἐπίσθημα. Als Sklavenschurz — also in dienender, sich selbst verleugnender Bereitschaft, soll von den Christen die Demut umgetan werden. Zu dieser Mahnung vgl. schon 38. ἀλλήλοις ist dat. commodi: für einander, voreinander, im gegenseitigen Verkehr. Denn es ist nicht gemeint, daß der eine den andern zur Demut bewegen soll, sondern daß jeder für sich im Verkehr mit dem Gemeindebruder Demut aufweisen soll. Der etwas schwierige Dativ ἀλλήλοις hat zu dem Vorschlage geführt — vgl. noch Usteri — die Worte πάντες δὲ ἀλλήλοις zum Vorhergehenden zu ziehen und erst hinter ἀλλήλοις den Punkt zu setzen. Aber das gibt ein sehr hartes Gefüge. KLP und Min. auch harel aeth weisen hinter ἀλλήλοις die Glosse ὑποτασσόμενοι, wohl aus Eph 521, auf.

Ein Zitat aus heiliger Schrift, Prov 334 (nach LXX, die indeß κύριος

statt δ θεός hat) ein bekanntes Wort, vgl. noch Jak 4₆, I Clem 30₂, Ign Eph 5₃, schließt die Mahnung ab. Den Hoffärtigen widersteht Gott, Demütigen aber gibt er Gnade, darum gilt es Demut zu zeigen.

Ein letztes Wort vom Leiden. 56—11.

V. 6. Der Übergang zur neuen Mahnung wird durch das eben gebrachte Zitat vermittelt. Da Gott den Demütigen Gnade gibt, gilt es Demut zu zeigen. Aber die Demut, die bewiesen werden soll, ist nicht mehr, wie in V. 5, die Demut im Verkehr mit einander, sondern die Demut im Verhältnis zu Gott. οὖν knüpft ausdrücklich die Mahnung an das vorangehende Zitat an, aus dem es die Folgerung zieht. Wieder einmal geht die Paränese mit äußerlicher Assoziierung weiter. Was unter dem Sichdemütigen unter die starke Hand Gottes zu verstehen ist, zeigt bereits der Absichtssatz ἵνα κτλ., zeigt weiter der Gedankengang, der im Folgenden deutlich hervortritt: die starke Hand Gottes wird für die Christen fühlbar in den Leiden, die über sie kommen. Der Ausdruck κραταιὰ χεῖρ kommt in LXX oft vor (NA u. a. haben für χεῖρα übrigens die Vulgärform χεῖραν). Er dient hier zur Bezeichnung der Allmacht Gottes; Gottes Wille ist es eben, daß die Leiden kommen (vgl. schon 1₆, 3₁₇, 4₁₉), darum gilt es demütig still zu halten und nicht aufzubegehren und zu murren. Da aber Gott solchen sich demütig Beugenden Gnade gibt, so wird der Lohn für dies Verhalten nicht ausbleiben. Welcher Art er ist, zeigt der ἵνα-satz an. Wieder wird mit dem Hinblick auf die Zukunft gemahnt. Gott wird die jetzt demütig sich Beugenden erhöhen, und sie in Ehre und Herrlichkeit einsetzen (4₁₃). Und zwar wird das geschehen ἐν καιρῷ, zur festgesetzten Zeit, zu dem Zeitpunkte, den Gott selber als den rechten ansieht, um seine Herrlichkeit in ihm zu offenbaren. Das absolut dastehende ἐν καιρῷ, zu dem Mt 24₄₅ (Lk 12₄₂); Lk 20₁₀; Act 13₁₁ und dann in eschatologischen Zusammenhängen Act 1₇; I Tim 6₁₅; Apf 12₁₂, 22₁₀ zu vergleichen sind, hat den glossierenden Zusatz ἐπισκοπῆς veranlaßt (AP, Min, vulg, copt, harcl, arm, aeth, vgl. 2₁₂ und Lk. 19₄₄).

V. 7 steht in engem Partizipialanschlusse an V. 6. Das Partizipium gibt an, unter welchen Vorbedingungen das Sichdemütigen unter die starke Hand Gottes möglich ist. Soll das Sichbeugen vollständig sein, dann darf es kein Sorgen und Grümen geben. Denn man muß von dem allmächtigen und starken Gott höher denken als von dem eigenen Kummer, und wenn man sich unter ihn beugt, darf man sich auch auf ihn verlassen. Die Mahnung selber lehnt sich in ihrem ersten Teile an Ps 55₂₃ an: ἐπικύριον τὴν μέριμνάν σου. Die μέριμνα muß nach dem Zusammenhange eng gefaßt werden. Es ist die Sorge, die die gefährliche äußere Lage der Gemeinde, die ausgebrochenen und die drohenden Bedrückungen und Verfolgungen den Gläubigen bereiten. Der Kummer kann auf Gott geworfen werden, weil ihm die Sorge für seine Gläubigen und Getreuen am Herzen liegt. Schön ist die nichteschatologische Begründung der Mahnung. Sie klingt an Sap. Sal. 12₁₃ an: οὐτε γὰρ θεός ἐστιν πλὴν σοῦ, ᾧ μέλει περὶ πάντων. Die Konstruktion von μέλει mit dem Dativ der Person und περὶ

mit Gen. der Sache ist die im hellenistischen Griechisch gewöhnliche; den Gen. ohne *περὶ* vgl. I Kor 9⁹.

V. 8. Das tiefe Sichbeugen unter Gott, das Überwälzen der eigenen Sorge auf ihn darf indes die Christen in den letzten ernstesten Zeiten nicht zu müßigem Ruhen und zu fatalistischem Sichverlassen auf Gott veranlassen. Gerade die Nähe des Endes und vor allem die Größe der Bedrohung, die in den Verfolgungen liegt, verlangt energisches Handeln: *νήψατε, γρηγορήσατε*. Die Aoristimperative geben auch hier wie öfters im Briefe und grade erst in 5² eine Anweisung über das Verhalten bis zu einem bestimmten Ende, nämlich dem *ἔσχατος καιρός*. Zu *νήψειν* vgl. I 13 und 4⁷, es ist damit die nüchterne und verständige Enthaltung von der Welt gemeint. Das dem Sinne nach eng verwandte *γρηγορεῖν* bezeichnet die stete Wachsamkeit, das Gegenteil von geistlicher Trägheit und Gleichgültigkeit. Die Verbindung von *νήψειν* und *γρηγορεῖν* in eschatologisch gestimmter Mahnung kommt auch I Th 5⁶ vor. Der an die beiden Imperative aynndetisch angefügte Aussagesatz enthält die Begründung der Mahnung. Weil der Widersacher umhergeht wie ein brüllender Löwe, gilt es nüchtern und wachsam zu sein. *ἀντίδικος* ist hier nicht im engeren Sinne der Widersacher vor Gericht, der Prozeßgegner (Mt 5²⁵), sondern es bedeutet überhaupt: Feind, Widersacher. Und wer das ist, wird in dem als Apposition beigefügten und wie ein Eigennamen artifellos gebrauchten *διάβολος* gesagt. Dieser Feind geht umher *ὡς λέων ὠρόμενος*; zu dem Bilde vgl. Ps 22¹⁴: *ἦνοιξαν ἐπ' ἐμὲ τὸ στόμα αὐτῶν ὡς λέων ὁ ἀρπάζων καὶ ὠρόμενος*, dann Ez 22²⁵; auch II Tim 4¹⁷ wird der Teufel direkt der „Löwe“ genannt. Daß der Löwe brüllt, ist ein Zeichen seines Hungers und seiner Raubgier. So geht auch der Teufel umher *ζητῶν τίνα καταπιεῖν*. (*καταπιεῖν* A, Min u. viele andere). In *περιπατεῖ* liegt, daß der Satan seine feindliche Wirksamkeit nicht auf einen Ort beschränkt. Er zieht durch die ganze Welt (V. 9), um seine Opfer zu finden. Gunkel erinnert an Hiob 1⁷. Worin dies Verschlingen des Teufels besteht, gibt der nächste Satz (V. 9) deutlich zu verstehen. Der Satan bringt durch die Verfolgung die Gefahr des Abfalles über die Gemeinden, und wer im Feuer der Verfolgung nicht besteht und untreu wird, der ist dem Satan verfallen und wird von ihm verschlungen. Der Abgefallene gehört eben wieder in die Reihen der todgeweihten, von Gott getrennten Satansknechte. Hier spricht sich eine ganz andre Anschauung vom Wesen der Leiden und der Verfolgung aus als in 3¹⁷, 4^{12. 17} — 19. Nicht mehr ist die Verfolgung Feuerprobe, Versuchung, die von Gott herkommt, das Gericht Gottes, das von seinem Hause den Anfang nimmt, sondern in den Leiden, die die feindliche Welt über die Christen bringt, ist die Krallen des großen Feindes und Widersachers, des Satans, zu spüren, der die Christen in den ewigen Tod stürzen will, indem er sie zur Verleugnung ihres Herrn zwingt. Diese Auffassung der Verfolgungen als eines vom Satan gegen die Christen ins Werk gesetzten Anschlages ist in den altchristlichen Schriften so oft bezeugt, daß sie als die herrschende Anschauung bezeichnet werden muß, vgl. außer der Apk., wo sie oft ausgesprochen oder vorausgesetzt wird (z. B. 2¹³, 12¹⁷ und überhaupt 12 und 13) noch Joh 7⁷,

15¹⁸ — 25, 17¹⁴; I Joh 3¹³; Ign Röm 3³, 5³; Mart. Polyt. 2⁴, 17, 19²; Eugd. Märtyr. bei Euseb. K. G. V 15. 23. 25. 27. 35. 38. 42, Justin öfters 3. B. Apol II 1² und andere Stellen mehr, vgl. noch Weinel, Wirkungen des Geistes 1899, S. 18 ff.

V. 9. Zu der Eingangsmahnung vgl. Eph 6¹¹ — 13, auch Jak 4⁷. Dem Teufel und seinem Ansturm sollen die Christen widerstehen, entgegentreten, *στερεοὶ τῇ πίστει*, steht an Glauben (*πίστει* ist Dativ der näheren Bestimmung, nicht des Mittels). Der Glaube ist der Glaube an Gott und die Zuverlässigkeit seiner Versprechungen (V. 6). Und noch ein Trost- und Beruhigungsgrund wird den Leidenden Christen gegeben. Der Haß der Welt, der sich in den Leiden zeigt, trifft die gesamte Bruderschaft. Da der Satan eben ein gewaltiger Herr ist und seine Wirksamkeit überallhin erstreckt, so muß das Leiden auch alle Christen treffen. Überall stehen sie unter dem Haß der Welt, der Leiden auf sie häuft, und auch die Verfolgung durch die Staatsgewalt und der Christenprozeß sind keineswegs bloß auf die asiatischen Provinzen der Adresse beschränkt gewesen: Rom und Syrien haben ihre Märtyrer gehabt, und wir könnten ohne Zweifel die Aussage von V. 9b viel besser verstehen, wenn unsere Quellen für das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und den Christen zur Zeit der Flavien nicht so sehr lückenhaft wären. — *τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων*, das substantivierte Neutrum mit dem Genitiv hebt die Gleichheit der Leiden, die die Angeredeten mit der ganzen übrigen Bruderschaft zu ertragen haben, stärker hervor, als wenn *τὰ αὐτὰ παθήματα* da stünden. Unter den Leiden ist, wie eben angedeutet, nicht bloß die staatliche Verfolgung sondern auch der Haß und die schlechte Behandlung vonseiten der Bevölkerung zu verstehen. *ἐπιτελεῖσθαι* ist Passivum und *ἐπιτελεῖν* heißt: vollenden, vollziehen. Der Dativ *τῇ ἀδελφότητι* ist dat. incommodi. Zum Ausdruck *ἀδελφ.* vgl. schon 2¹⁷. Die Näherbestimmung von *ἀδελφ.* durch *ἐν τῷ κόσμῳ* setzt nicht die noch lebenden Christen, die in der Welt sind, denen entgegen, die der Herr bereits aus der Welt genommen hat, sondern setzt dem nach der Adresse örtlich umschriebenen Leserkreis des Briefes die ökumenische Christenheit des Imperiums entgegen, so daß *ἐν τῷ κόσμῳ* mit: in der ganzen Welt übersetzt werden kann. — Mit **ΒΝ** . . . ist *ἐν τῷ κόσμῳ* zu lesen gegen AKLP . . ., die *τῷ* weglassen.

Die beiden nächsten Verse schließen mit Segensverheißung die eben gegebene Mahnung ab und ziehen mit der Doxologie den Schlußstrich unter die Ausführungen des Briefes überhaupt.

V. 10. Dem feindlichen Heerführer wird der christliche Feldzeugmeister entgegengestellt (Windisch). Auf ihn müssen die Bedrängten sich verlassen. Er, der sie berufen hat, bewahrt und stärkt sie auch in den Leiden und führt sie nach kurzer Plage in ewige Herrlichkeit.

Gott wird bezeichnet als *ὁ θεὸς πάσης χάριτος*, vgl. dazu II Kor 1³: *θεὸς πάσης παρακλήσεως*. Unter *χάρις* ist wegen des danebenstehenden *πάσης* die Gnadenerweisung zu verstehen, nicht die Gnade; und verschiedene große Gnadenerweisungen Gottes, die die Christen in den Heilsstand gesetzt haben und darin erhalten, werden gleich im Folgenden aufgezählt. Als erste davon

ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ. Zur Berufung vgl. 1¹⁵, 2⁹. 21. Das καλεῖν geht von Gott aus und ist die Folge der göttlichen Erwählung (vgl. zu 1¹⁵). Und zwar erfolgt sie εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν, zur ewigen Herrlichkeit Gottes, d. h. zur Teilnahme an dieser Herrlichkeit, vgl. 4¹³, 5¹, wo freilich die δόξα von Christus ausgesagt worden war. Die Herrlichkeit Gottes ist ewig, ein wirkungsvoller Gegensatz zu ὄλγον παθόντας, das gleich nachfolgt. Der Zusatz ἐν Χριστῷ ist sicher nicht mit δόξα, sondern mit καλέσας zu verknüpfen. Die Berufung ergeht in und durch Christus. Zur Entgegensetzung: kurzes Leiden jetzt, ewige Herrlichkeit dereinst, vgl. 1^{6f.}, auch 4¹³. Das Partizipium ist als vorzeitig zu übersetzen und mit dem Vorangehenden in Verbindung zu bringen, nicht aber zum Folgenden zu ziehen, weil damit die Antithese αἰώνιον — ὄλγον zerrissen wird und weil die Aussage παθόντας (aor.!) κατατίσει κτλ. widersinnig ist: wenn die Christen gelitten haben, so brauchen sie keine Stärkung und Kräftigung mehr.

αὐτός, das hinter dem Subjekte ὁ δὲ θεός plerophorisch steht, bringt, wie es dem gehobenen liturgischen Stil des Votums entspricht, das Subjekt noch einmal ausdrücklich in Erinnerung: der Gott, der euch berufen, eben dieser wird usw. Die drei Prädikatsverben, die in Futurform die sichere Gewißheit aussprechen, haben das Gemeinsame, daß sie alle ein Stärken, Aufrechterhalten ausdrücken. Solches ist nötig, wo eine gedrückte und in Gefahr stehende Gemeinschaft angedredet wird. Zu κατατίζειν, herrichten, völlig auf den Weg bringen, in den rechten, genügenden Zustand versetzen. (κατασκευάζειν, τελειοῦν, στερεοῦν Heshq.), vgl. Hebr 13²¹; I Th 3¹⁰, auch Gal 6¹; I Kor 1¹⁰; Ef 6⁴⁰; zu στηρίζειν, festigen, Röm 16²⁵; II Th 2¹⁷, 3³ u. ö. (στερεοί V. 9); σθενοῦν, das nur hier vorkommt und bei LXX und den apostolischen Vätern fehlt, wird von Heshq. mit ἐπισχύειν, δυναμοῦν umschrieben. Eine sehr gut bezeugte Variante ist die Hinzusetzung von θεμελιώσσει an vierter Stelle, das die meisten Zeugen haben gegen BA vulg, aeth. Es wird indes wohl eine Auffüllung sein. KLP und viele andre Zeugen haben statt des Fut. in allen drei (vier) Verben den Opt. des Aor. nach Analogie andrer Vota.

V. 11. Der Brief ist an seinem Ende angelangt und wird nach dem Segenswunsch, der sich bereits im Stil der liturgischen Sprache bewegte, mit der Dogologie und dem Amen geschlossen. Zum Wortlaut der Dogologie vgl. schon 4¹¹, nur wird hier die Allmacht Gottes allein hervorgehoben, vgl. V. 6 κραταὶν χεῖρα und die drei Verben des Segenswunsches in V. 10.

Der Briefschluß. 5¹² — 14.

Der Schluß des Schreibens bringt persönliche Nachrichten und fällt damit aus der sonst so objektiv gehaltenen Epistel heraus, die uns nichts von persönlichen Beziehungen des Verfassers zu seinen Lesern, nichts von der Arbeit, in der er etwa steht, zeigt. Leider stehen die kurzen Schlußsätze des Briefes für uns voll Rätsel und statt durch Aufhellung der Entstehungsverhältnisse des Briefes uns Mittel zum Verständnis und zur richtigen Einordnung des Schreibens zu geben, schaffen sie neue Schwierigkeiten. Hier in

der Auslegung soll nur die nötige Wort- und Sachklärung gegeben werden, die Folgerungen, die aus den Angaben des Schlusses gezogen werden können, die Hypothesen, die sich an ihn anknüpfen lassen, sind in der Einleitung behandelt.

V. 12. *Διὰ Σιλβανοῦ ὑμῖν . . . ἔγραψα.* Wenn wir nicht annehmen wollen, daß der hier erwähnte Silvanus ein uns gänzlich unbekannter Mann sei, in welchem Falle uns die Angabe so gut wie gar nichts sagt, müssen wir in Silvanus den Paulusbegleiter wiedererkennen, den die Apg Silas, Paulus Silvanus nennt. Er ist der Genosse des Paulus auf der sog. zweiten Reise und wird als solcher von Paulus II Kor 1¹⁹ und in den Zuschriften der beiden Theß-briefe bezeugt, vgl. dazu seine Erwähnung in Apg 15⁴⁰, 16^{19. 25. 29}, 17^{4. 10. 14f.}, 18⁵. Aus Apg 15^{22. 27. 32} ist zu erfahren, daß er aus den Urfreien, von Jerusalem selber her kam und schon vor seinem Zusammentreffen mit Paulus eine führende Stellung unter den Brüdern einnahm, auch die Gabe des prophetischen Geistes besaß. Über das hinaus, was an den eben angeführten Stellen im Zusammenhang mit den Berichten vom Apostelkonzil und von der zweiten Reise des Paulus gesagt wird, wissen wir nichts von diesem alten und bewährten Gliede der frühesten Kreise. Wir können als sicher annehmen, daß er Hellenist war, zum mindesten die griechische Sprache vollkommen beherrschte. Sonst wäre er von Paulus nicht auf die Missionsfahrt mitgenommen worden. — Silvanus tritt uns hier entgegen als ein Genosse des Petrus und zwar wohl in Rom, wie nachher noch zu zeigen ist (vgl. zu V. 13). Keineswegs aber ist klar, in welchem Verhältnis Silvanus zu dem Briefe steht. Die eine Möglichkeit, an die der sprachliche Ausdruck zu denken erlaubt, ist, daß Silvanus der Überbringer des Briefes ist (Kühl). Ign Röm 10₁; Πολῆτ Phil 14₁; vgl. auch Ign Philad 11₂; Smyrn 12₁ zeigen, daß man mit *γράφω* (*ἔγραψα*) *ὑμῖν διὰ* den Überbringer des Briefes bezeichnen kann. Aber gegen die Deutung der Stelle in diesem Sinne erhebt sich die Überlegung, daß dem Silvanus damit eine sehr untergeordnete Rolle zugeschrieben wird, und daß weiter die ausdrückliche Charakteristik τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ für einen Briefbesteller unnötig ist. *διὰ* kann nun aber auch etwas mehr einführen als den Briefboten. Es kann selbstverständlich derjenige damit bezeichnet werden, der den Brief, etwa auf Diktat, niedergeschrieben hat und weiter auch noch derjenige, der den Brief überhaupt im Auftrage und im Namen des andern abgefaßt hat. Ein schlagender Beleg dafür ist die Stelle aus dem Briefe des Dionysius von Korinth an die Römer, wo der I Clem charakterisiert wird als *ἐπιστολὴ ὑμῶν* (nämlich der Römer) *ἢ . . . διὰ Κλήμεντος γραφεῖσα* (bei Euseb K. G. IV 23, 11 . . . *ἐπιστολὴν ὑμῶν . . . τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν*). Dabei kann für Dionysius Klemens nur der Briefschreiber selber sein, der im Namen und Auftrag der römischen Gemeinde das Schreiben abfaßte; als die Gesandtschaft, die es überbringt, mußte der korinthische Bischof die drei Männer Claudius Ephesus, Valerius Biton, Fortunatus aus dem Briefe selber (651) erkennen. Die ausdrückliche Erwähnung des Silvanus, weiter die beigefügte Näherbestimmung τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ scheinen nun in der Tat nahezu legen, daß ihm an unserer Stelle nicht ein bloßes Überbringen des Schrei-

bens, sondern eine Mithilfe bei der Abfassung zugesprochen wird (vgl. Zahn, Einleitung³ § 138). Da wir nun schwerlich annehmen können, daß der Schreiber des Briefes, den wir aus schweren in der Einleitung dargelegten Gründen nicht mit Petrus gleichsetzen, und den wir der nachapostolischen Zeit zuweisen, Petrus, dem gefeierten Urapostel die Abfassung eines solchen Schreibens mit diesem Gedankengange nicht zugetraut und ihm deshalb einen Gehilfen gegeben hätte, so soll die Mitarbeit des Silvanus sich auf etwas anderes beziehen; und das wäre dann die Unterstützung, die er Petrus, dem „Hebräer“ durch Übersetzen ins Griechische leiht. Von dem Petrus, der nicht Griechisch kann und darum eines Übersetzers bedarf, weiß die altkirchliche Überlieferung zu berichten und sie nennt an bekannter Stelle (bei Euseb III 39, 15) Markus als den Hermeneuten des Petrus; hier scheint Silvanus als solcher bezeichnet zu werden.

Da ihm so ein nicht unwichtiger Anteil an der Abfassung des Schreibens zugesprochen wird, erklärt sich auch der ehrende Zusatz, der zu seinem Namen gemacht wird: τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ: des verlässlichen Bruders. Leider ist nun aber der weitere Zusatz: ὡς λογίζομαι, schwer verständlich. λογίζεσθαι heißt: ein auf Gründen und Überlegungen beruhendes Urteil fällen. Aber für jeden, der das offenbare Ergebnis der höheren Kritik annimmt und den Brief — ob echt oder unecht — für nachpaulinisch hält, wird es eine schwere Annahme, daß Silvanus, der Paulusbegleiter, den die in 1¹ angeredeten Christen zum Teil in Person kennen müssen, von Petrus als: der, wie ich meine, treue Bruder, bezeichnet wird, wenn durch ὡς λογίζομαι das mit πιστοῦ ἀδελφοῦ ausgesprochene Urteil auf die persönliche Meinung des Petrus eingeschränkt werden soll. Um die hier zu erwartende Verstärkung zu erhalten, mag man bedenken, daß die Erwähnung des Zutrauens, das „Petrus“ zu Silvanus hegt, nicht unangebracht ist, weil Silvanus durch seine Unterstützung des Petrus bei Abfassung des griechischen Schreibens einen größeren Anteil an dem Briefe bekommt. Weiter ist λογίζεσθαι, wie schon angedeutet, nicht ein einfaches Meinen, sondern ein festes, wohlbegründetes Überzeugtsein, vgl. Röm 3²⁸, 8¹⁸; II Kor 11⁵, und verstärkt so, von Petrus, dem Apostelhaupte, gesprochen, das Lob für Silvanus (wir müßten an eine Wendung wie: „das will ich glauben“ und nicht: „wie ich meine“ denken). — Die Schwierigkeit würde wegfallen, wenn man ὡς λογίζομαι mit δι’ ὀλίγων verbinden könnte, aber das ist wegen der Wortstellung unmöglich.

Der Brief wird bezeichnet als δι’ ὀλίγων d. h. als ein kurzer Brief. Damit will der Verfasser ihn nicht mit andern ähnlichen Schriftstücken, die er etwa kennt, messen, z. B. mit Paulusbriefen. Der Brief ist kurz im Verhältnis zu dem Gegenstande, der in ihm behandelt wird, und der Verfasser meint, daß er über die wichtigen Themen, über die er redet, noch viel mehr hätte sagen können.

Was für einen Zweck er mit seinen kurzgehaltenen Darlegungen verfolgte, gibt er selber zurückblickend und zusammenfassend in dem Partizipialsatze an. παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυροῶν hat er geschrieben. Er hat sich, das sagt das erste Partizipium, an den Willen seiner Leser gewendet, er hat

sie mahnen wollen. Er kann aber auch als Autoritätsperson reden, ist es doch Petrus, in dessen Namen er spricht, daher ἐπιμαρτυρῶν, er schreibt in feierlicher Bezeugung. ἐπιμαρτυρῶν κτλ. wird antiken Schwurformeln nachgebildet sein (Windisch vergleicht Dittenberger, Sll. ² 439^{110f.}: μαρτυρῶ ὃν εἰσάγει ἑαυτῷ νῖδον εἶναι τοῦτον γνήσιον ἐν γαμετῆς· ἀληθῆ ταῦτα νῆ τὸν Δία τὸν Φράτριον. — So soll also der Brief mahnen, was er mit seinen ausgiebigen paränetischen Abschnitten tut, und er soll Zeugnis ablegen, wie er stets von Anfang die großen Taten Gottes, die er an den Seinen getan hat, in die Paränese einfließt, überhaupt gleich anfangs von ihnen seinen Ausgang nimmt (13–12). Zu der Schlußwendung, auch zu δι' ὀλίγων vgl. noch Hbr 13²². Die Konstruktion des Affusativs mit Infinitiv ταύτην εἶναι κτλ. hängt von ἐπιμαρτυρῶν ab, nicht auch von παρακαλῶν, was für den Sinn Schwierigkeiten ergäbe: der Brief handelt vom Festhalten und Treusein, aber nicht davon, daß die Gnade Gottes wahr sei. Die Erklärung der Worte ταύτην κτλ. hängt wesentlich ab von der Lesart im Relativsatz. Die neueren Herausgeber mit Ausnahme von B. Weiß, weiter Usteri lesen στήτε, den Konjunktiv des Aor.; B. Weiß und fast alle neueren Erklärer: Kühn, v. Soden, Gunkel, Windisch lesen ἐστήκατε. Daß στήτε, von B^x und einer Anzahl Minuskeln geboten, die besser bezeugte und auch die schwierigere Lesart ist, ist zweifellos. Aber die Form des Satzes, die dann herauskommt, die Frage der Beziehung von ταύτην macht die Annahme dieser Lesart so schwierig, daß mit KLP und den meisten Min., weiter Theophyl, Dec und den alten Übersetzungen: vulg (doch am ful: state), pesch, copt ἐστήκατε zu lesen sein wird. Die Interpunktion hinter θεοῦ muß dann ein Komma sein und zu übersetzen ist: daß dies die wahre Gnade Gottes ist, in die ihr zu stehen gekommen seid (in der ihr steht). Die große Gnade Gottes, die den Lesern zuteil geworden ist, ist die künftige Herrlichkeit, vgl. 1¹³, auch 1¹⁰. Sie verwirklicht sich aber jetzt schon in der Berufung und Aussonderung der Christen, die Christen haben die sichere Anwartschaft darauf, weshalb gesagt werden kann: εἰς ἣν ἐστήκατε. Diese Gnade ist ἀληθῆς, wahr, denn Gott wird es sicher zu ihrer vollkommenen Verwirklichung kommen lassen, wenn der Herr erscheinen wird (1¹³). Daß den Lesern ausdrücklich die Wahrheit der Gnade Gottes betont werden muß, liegt daran, daß sich zu leicht angesichts des Hasses und der Leiden, die sie betroffen haben, Zweifel über die Sicherheit der göttlichen Verheißungen einstellen: von unsagbarer Herrlichkeit ist den sich Befehlenden verkündigt worden, und jetzt ist Spott, Verachtung und Leid über sie gekommen. Deswegen faßt sie „Befremden“ (4¹²), und sie müssen aus Petrus' Munde feierlich die Bestätigung hören: dies ist doch die wahre Gnade (so die meisten Ausleger, anders, aber doch zu eng Usteri, der die χάρις mit Berufung auf Phl 1²⁹ unmittelbar auf den göttlichen Gnadenbeweis bezieht, der durch Leiden hindurch zur Herrlichkeit führt).

V. 13 bringt zwei Grüße aus der Umgebung des Verfassers, Petrus, an die angeredete Gemeinde. Die erste Grußenderin ist ein Femininum: ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή. Ziemlich allgemein und mit Recht ist anerkannt, daß die „Miterwählte“ nicht eine bestimmte einzelne weibliche Person, etwa

die Frau des Petrus, sondern eine Gemeinde ist, in deren Mitte Petrus weilend gedacht wird. Es ist passend, daß der Teil der christlichen Bruderschaft, der an dem Orte wohnt, von dem der Brief ausgeht, seine Grüße mitsendet, auch wenn er in keiner unmittelbaren Beziehung zu den Angeredeten steht, vgl. I Kor 16¹⁹ oder Ign Magn 15; Trall 13¹; Philad 11², und zu dem Ausdruck *συνεκλητή* vgl. II Joh 1 und 13, wo unter der *ἐκκλητή κυρία* und ihrer *ἐκκλητή ἀδελφή* sicher Gemeinden zu verstehen sind. Da die Angeredeten *ἐκλεκτοί* sind (11), so ist die grüßende Gemeinde *συνεκλητή*. Als Ort, wo sie wohnt, wird Babylon genannt. Über die Bedeutung des Namens ist viel gestritten worden. Es gibt drei Orte, die an sich bei diesem Namen in Betracht kommen. Unmöglich aber kann Babylon in Ägypten, ein Militärlager nördlich von Memphis, an der Stelle des gegenwärtigen Kairo (Strabo XVII 30, p. 807) gemeint sein. Bei dem Namen denkt man vielmehr zunächst an das alte Babylon in Mesopotamien (Kühl, B. Weiß, aber auch Holzmann, Lipsius), eine Stadt, die in der römischen Kaiserzeit noch bewohnt war. Aber von einer Wirksamkeit des Petrus in jenen Gegenden, die der Brief — ob er echt ist oder unecht, kommt dabei nicht in Frage — voraussetzen würde, ist schlechterdings nichts bekannt und Josephus Altertümer XVIII 9 teilt mit, daß (um 50 n. Chr. etwa) die Juden aus Babylon nach Seleucia ausgewandert seien. So wird die andre Deutung von Babylon zu Recht bestehen, nach der der Name uneigentlich gemeint ist und im Bilde Rom bezeichnet. Rom ist Babel, die von Gott verfluchte Stadt — das ist eine Gleichsetzung, die von Juden und Christen vollzogen wurde, und dies umso leichter, als Babel wegen seiner Üppigkeit und Schwelgerei auch bei Griechen und Römern zum Sprichwort geworden war. IV Esr 31f. wird deutlich Rom als Babylon bezeichnet, ebenso Sibyll V 134, 159 und Apf 14⁸, 16¹⁹ — 18²⁴. Nach dem Midrasch zu Cant 1⁶ wird Rom Romi-Bablon genannt, weil zum Aufbau seiner ersten Lehnhütten Wasser aus dem Euphrat geholt und verwendet worden sei. Paulus verwendet den Namen Babylon nicht, aber er wendet ein Prophetenwort vom Auszug der Exulanten aus Babylon Jes 52¹¹, vgl. 48²⁰ in II Kor 6¹⁷ an, um die Absonderung der Christen von der heidnischen Welt zu bezeichnen (diese zwei letzten Nachweise bei Zahn, Einleitung ². ³ § 40, Anm. 5). Es ist gänzlich unnötig, eine literarische Abhängigkeit des I Pt von der Joh.-Apok. anzunehmen, oder zu behaupten, die Bezeichnung Babel für Rom sei erst durch die Apok in christlichen Kreisen geläufig geworden. Namen wie dieser konnten sich ohne literarische Vermittlung weiter pflanzen. Auch die Apok hat die Bezeichnung nicht erst selber aufgebracht, sondern sicher von den Juden übernommen. — Nicht ganz von der Hand zu weisen und darum immerhin der Erwähnung wert ist eine Deutung, die schon in der altkirchlichen Exegese auftaucht, wonach Babylon hier Jerusalem bedeuten soll. Eine unmittelbare Parallele zu diesem Sprachgebrauche gibt es nicht, aber Apf 11⁸ wird Jerusalem „geistlich“ Sodom und Ägypten genannt (zu Sodom = Jerusalem vgl. Jes 1⁹f.; Ez 16⁴⁶. 49).

Wenn man Babylon = Rom faßt, dann kommt aufs Beste auch die altkirchliche Überlieferung zu ihrem Rechte, die wohl von einer Wirksamkeit des Petrus in Rom, nicht aber von einer in Babylon zu berichten weiß. Die über-

tragene Deutung von Babylon auf die Hauptstadt des römischen Imperiums ist in der Kirche alt, Euseb erwähnt, daß sie Clemens von Alexandrien bereits vertreten habe: τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ. ἦν καὶ συντάξαι φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης, σημαίνειν τε τοῦτ' αὐτόν, τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα προσειπόντα διὰ τούτων ἀσπάξεται ὑμᾶς ἢ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτῇ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου (K. G. II 15).

Damit ist zugleich die Frage nach dem nächsten Gruße aufgeworfen. Neben der Gemeinde in Babylon grüßt Μάρκος ὁ υἱός μου. Wieder ist ziemlich allgemein zugestanden, daß ὁ υἱός μου in übertragener Bedeutung aufzufassen ist und nicht den leiblichen, sondern den geistlichen Sohn bedeutet, weiter, daß Markus hier der bekannte Johannes Markus, der Paulus- und Barnabasbegleiter ist; Johannes Markus, Nefte des Barnabas (Kol 4¹⁰) ein Jerusalemite (Act 12¹²), später in Antiochien (12²⁵), wird von Paulus und Barnabas auf der sog. ersten Reise mitgenommen (13⁵), verläßt die beiden unterwegs (13¹³), und begleitet dann Barnabas nach Cypern (16³⁹). Später am Anfang der 60er Jahre erscheint er in Rom und zwar steht Paulus mit ihm dort wieder in Verbindung (Kol 4¹⁰; Phm 24, auch II Tim 4¹¹ ist zu vergleichen). Aber schon Papias weiß an bekannter Stelle zu berichten, daß Markus der Begleiter und Gehilfe des Petrus gewesen sei (bei Euseb., K. G. III 39¹⁵), und als solcher muß er auch bei Missionspredigt und Aufenthalt des Petrus in Rom sich betätigt haben. Denn daß Petrus vor seinem Ende, also gerade in den 60er Jahren in Rom war, kann als sicher gelten (vgl. über diese Fragen noch die Einleitung). So wird auch die Erwähnung des Markus eine Stütze für die Deutung von Babylon auf Rom. Der Brief will also von Petrus geschrieben sein zu einer Zeit, da er in Rom und Markus in seiner Umgebung war. Wenn übrigens Markus als der geistliche Sohn des Petrus bezeichnet wird, so soll damit vielleicht gesagt werden, Petrus habe ihn bekehrt, eine gar nicht unmögliche Annahme, obwohl wir zunächst an Barnabas als den Vermittler zwischen dem Hause des Markus und der Gemeinde denken.

D. 14. Die Mahnung ἀσπάσασθε κτλ. besagt, die Leser möchten einander nach Empfang und Verlesung des Briefes in der Versammlung mit dem Kusse brüderlicher Liebe grüßen. Zur Sitte vgl. das paulinische ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ, Röm 16¹⁶; I Kor 16²⁰; II Kor 13¹²; I Th 5²⁶, das auch an der gleichen Stelle wie hier, an den Briefenden, steht. Den Abschluß bildet ein Segenswunsch, der Frieden auf die Leser herabfleht. Auch hiefür sind die paulinischen Briefeschlüsse mit dem χάρις-Wunsche zu vergleichen. Wenn hier nicht Gnade, sondern Friede gewünscht wird, so ist das nicht ein hebraisierender und darum etwa ein älterer, vorpaulinischer Typus, sondern wir müssen uns an den εἰρήνη-Wunsch in den paulinischen Briefeingängen erinnern. Übrigens steht auch Eph 6²³ ein Friedenswunsch, vgl. noch I Th 5²³ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης im Schlußvotum. Über die Bedeutung von εἰρήνη vgl. zu 12. Die Leser werden bezeichnet als οἱ ἐν Χριστῷ, weil sie mit dem erhöhten Christus in Lebensgemeinschaft stehen, in ihm sind. Sachlich kommt die Bezeichnung auf eine Umschreibung des Terminus: Christen heraus.

Der Judas-Brief.

Einleitung.

§ 1. Der Verfasser und die Leser des Briefes nach dessen eignen Angaben.

Der Brief will nach seiner eigenen Aussage von Judas, Jesu Christi Knechte, Bruder des Jakobus, geschrieben sein. Wenn man nicht überhaupt die nähere Bestimmung des Absenders aufgeben und einfach annehmen will, es sei ein unbekannter Judas, Bruder eines unbekannten Jakobus gewesen, so kann wenig Zweifel darüber bestehen, daß Judas hier der Herrenbruder Judas sein soll. Sollte der Brieffender der Apostel Judas Jakobus von Lk 6¹⁶; Act 1¹³ sein, dann mußte dies in der Adresse des Briefes deutlich angegeben sein, und vor allem durfte bei der Häufigkeit des Namens Judas die ehrenvolle Näherbestimmung: Apostel Jesu Christi nicht fehlen. Weiter kann Ἰούδας Ἰακώβου in Lk 6¹⁶; Act 1¹³ nicht mit: Bruder des Jakobus übersetzt werden, sondern nur mit: Sohn des Jakobus. Leider steht Jud 1 neben dem Namen nicht die Näherbezeichnung: Bruder des Herrn, die allem Schwanken über die hier gemeinte Persönlichkeit ein Ende machen würde, sowenig wie dieser Zusatz sich am Eingange des Jak-Briefes findet. Aber trotzdem ist Jakobus in Jud 1 der berühmte Herrenbruder, denn nur er konnte, soweit wir die Geschichte des alten Christentums kennen, einfachhin als „Jakobus“ bezeichnet werden, und nur nach ihm als einem geehrten und weithin bekannten Manne konnte ein andrer seine eigne Persönlichkeit näher bestimmen. Daß einer von den Brüdern Jesu und Jakobus' den Namen Judas führte, erfahren wir aus Mt 6³ (Mt 13⁵⁵). Spätere Legende, romanhaft ausmalend, weiß auch noch allerlei von dem Herrenbruder und Apostel Judas (die Verwechselung ist alt und weit verbreitet) zu berichten. Das wenige Sichere, was wir über ihn erfahren, steht im NT. und bei Hegesipp. Nach Mt 6³ war er der drittälteste Bruder Jesu. An diesen als den Messias gläubig geworden, muß auch er, schon wegen seiner engen Verwandtschaft mit dem Herrn, eine angesehenere Stellung innerhalb der Gemeinde eingenommen haben, sicher gehört auch er zu den umherziehenden und missionierenden Herrenbrüdern, die Paulus I Kor 9⁵ erwähnt; Paulus sagt auch, die Herrenbrüder seien verheiratet gewesen, und dazu stimmt die Angabe Hegesipps, der in bekanntem Berichte (Eus. K. G.

III 20) von zwei Enkeln des Herrenbruders Judas zu berichten weiß, die zur Zeit Domitians lebten, von ihm als Davididen verhört wurden und dann freigelassen erst in den Tagen Trajans als Vorsteher der Gemeinden starben. Leider sagt Hegešipp nicht genau, wo diese Gemeinden waren und wo wir uns demgemäß die Familie des Judas zu denken haben. Da indeß nicht sehr wahrscheinlich ist, daß sich die römische Behörde außerhalb des jüdischen Landes um Davids-Sohnschaft gekümmert habe, da weiter die beiden Brüder als ansässige Kleinbauern geschildert werden, Jesu Familie aber in Galiläa zu Hause war, so ist wohl anzunehmen, daß die Heimat der Judas-Familie, die Gemeinden, denen seine Enkel vorstanden, in Palästina (Galiläa) oder dem benachbarten Syrien zu suchen sind. Die Verwandten Jesu, von denen Julius Africanus im Briefe an Aristides (Eus. K. G. I 7_{13f.}) berichtet, hängen ebenfalls mit den alten gläubig gewordenen Kreisen aus den Juden Palästinas und seiner Nachbarländer zusammen: von Nazaret und Kofaba gingen sie über das ganze übrige Land hin, berichtet Africanus und aus seinen Angaben läßt sich ein sehr hohes Ansehen der Herrenverwandten erschließen: die Mitglieder der Familie Jesu hatten wegen ihres Zusammenhanges mit der Person Jesu den Ehrennamen *θεσπρόσωννοι*, ihr Stammbaum galt in den Kreisen der Christen als Adelsdiplom. Ein Angehöriger dieser geehrten Familie, ein Bruder Jesu selber ist es, der nach den Worten der Zuschrift den Brief sendet.

Als Empfänger erscheinen keine scharf umrissenen und örtlich bestimmten Kreise von Gemeinden oder eine Einzelgemeinde, sondern der Brief geht an die in Gott dem Vater geliebten und für Jesus Christus bewahrten Berufenen. Nach dem, was wir von der Tätigkeit der Herrenbrüder wissen, würden wir von vornherein an judenchristliche Leser Palästinas oder seiner nächsten Nachbarschaft denken. Aber das ist sicher nicht statthaft. Denn erstens hätte der Herrenbruder Judas schwerlich an judenchristliche Leser Palästinas oder Syriens einen griechischen Brief geschickt. Sodann weist auch die Charakteristik der Irrlehrer auf heidenchristliche Leserschaft, sofern eine Ketzerei wie die im Briefe bekämpfte (vgl. darüber noch unten) schwerlich für judenchristliche Gemeinden eine ernstliche Gefährdung bedeuten konnte. Für judenchristliche Adresse (Spitta, Zahn) kann indeß immer angeführt werden, daß die Herrenbrüder für die Christen aus der Beschneidung angesehene Führer waren, nicht aber für die geborenen Heiden. Und diese Überlegung hat Beweiskraft auch für den Fall, daß der Brief unecht ist.

Als sicher ist weiter anzunehmen, daß das Schreiben für einen größeren Leserkreis bestimmt ist; ein engerer müßte in der Adresse genannt sein und würde sich auch an andern Stellen des Schreibens in bestimmten Einzelnachrichten, Grüßen, in der Nennung von Personen erkennen lassen. In der äußeren Form des Briefes ist Jud ein Kampfblatt gegen eine weit verbreitete Gefahr, die einer Reihe von Gemeinden droht.

§ 2. Der Zweck des Briefes.

Zweck des Schreibens ist, vor einer gefährlichen Irrlehre zu warnen.

Das geschieht aber nicht dadurch, daß die falsche Lehre widerlegt, die größere Würde und der höhere Wert des Gemeindeglaubens nachgewiesen wird, sondern daß mit drohender Scheltrede auf die Gegner losgegangen und namentlich ihr schamloser und unsittlicher Wandel hervorgehoben wird, der ihr Verweilen in der Gemeinde unerträglich macht. Schon längst ist erkannt, daß die in Jud bekämpften Häretiker nicht etwa das paulinische Freiheitsideal überspannen, sondern daß diese die Gemeinden gefährdende Erscheinung eine kleine Welle der viel umfassenderen christlichen und außerschristlichen Bewegung der Gnosis ist. Die Irrlehre ausführlich zu beschreiben, erscheint dem Verf. unnötig, weil seine Leser sie ebenso gut kennen wie er selber. Aber trotzdem läßt sich der andeutungsweise gegebenen Beschreibung eine Reihe von Tatsachen entnehmen.

Die Irrlehrer und ihr Anhang gehören noch zur Gemeinde selber, ihre Wege sind noch nicht von denen der übrigen Gemeindeglieder geschieden. Der deutlichste Beweis für diese Tatsache ist V. 12, wo wir erfahren, daß die Keger bei den Agapen der Gemeinde als Schandflecken mitschmausen, und wo sie als fruchtlose Bäume, die zweimal abgestorben seien, bezeichnet werden (vgl. zum Sinn des zweiten Vorwurfes die Auslegung). Auch aus V. 5 ist zu schließen, daß die Abtrünnigen aus der Gemeinde selber hervorgegangen sind, und daß die äußere deutliche Trennung noch nicht erfolgt ist. Das schließt natürlich keineswegs aus, daß die Irrlehre ursprünglich von außen her in die Gemeinden getragen wurde, nicht aber in ihnen selber entstand. V. 4 mit seinem *παρεισέδυσαν* weist auf auswärtigen Ursprung der Irrlehre hin.

Die Irrlehrer treten mit dem Anspruch auf, Pneumatiker zu sein; mit dieser hohen Selbstschätzung decken sie das, was sie tun und lehren. V. 8 werden sie deshalb als Träumer bezeichnet und V. 19 kehrt mit hartem Scheltwort ihr stolzes Selbstbewußtsein um: *ψηχῖται* sind sie, ohne Pneuma. In derselben Richtung weisen die Vorwürfe in V. 16: der Mund der Keger redet Überschwängliches (eben weil sie Pneumatiker zu sein behaupten) und V. 19: sie sind Klassenmacher (weil sie sich und die Ihren als Pneumatiker von der Menge der schlichten Gemeindeglieder unterscheiden).

Über die Lehre der Gegner ist, wie schon gesagt, so gut wie nichts zu erfahren, weil Jud keinen Streit gegen theoretische Aufstellungen führt. Ganz zweifelhaft muß bleiben, ob die Anklage in V. 4: *... καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι* auf irgendwelche Ausführungen geht, die die Irrlehrer über das Wesen des Christus oder über die Monarchie Gottes machten. — Eine Aufklärung über gewisse Lehrmeinungen der Gegner geben die Aussagen in V. 8 und V. 10: *κυριότητα ἀθετοῦσιν, δόξας βλασφημοῦσιν* und *ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν, βλασφημοῦσιν*, in ihren Zusammenhängen. Sie sprechen geringschätzig von Gott (vom Gott des AT.?) und sie lästern die hohen Engelwesen. (Vgl. die Auslegung zu VII. 4. 8 und 10). Die Aussagen gestatten leider bei ihrer Dürftigkeit keine sicheren Schlüsse. Aber ein stolzes und sich überhebendes Kraftgefühl der Gnostiker scheint der Boden zu sein, auf dem Aussagen, wie in den Worten

angedeutet werden, erwachsen sind. Und zu ihnen stimmt sehr gut das praktische Verhalten der Irrlehrer, das der Brief erkennen läßt. Hier werden jene Aussagen auch deutlicher.

Zwei Hauptvergehen sind es vor allem, die in mehrfacher Wiederholung den Gegnern zum Vorwurf gemacht werden. Das eine ist Unzucht, das andre betrügerische Habsucht. Von den beiden Vorwürfen tritt der, daß die Irrlehrer und ihre Anhänger lasterhaft und unzuchtig wandeln, am stärksten hervor, und er ist die Hauptanklage des Briefes. Die Falschlehrer verkehren Gottes Gnade in Schwelgerei (V. 4), sie beslecken das Fleisch, und zwar, wie es scheint, auch mit widernatürlicher Unzucht (V. 7f.); mit dem, was sie durch den Naturtrieb wie die unvernünftigen Tiere wissen, kommen sie ins Verderben (V. 10); sie sind wilde Meereswogen, die ihre eigne Schande ausschäumen (V. 13); sie wandeln nach ihren Lüsten (V. 16), sie sind diejenigen, von denen die Apostel des Herrn prophezeit haben: in der letzten Zeit werden Spötter auftreten, die nach ihren Freveln lusten wandeln (V. 18). Eine größere Anzahl von Stellen in dem kurzen Schreiben ist es mithin, die das schwere Ärgernis erkennen lassen, das der zuchtlose Wandel der Irrlehrer und ihres Anhangs den Kreisen der Gemeinde gibt. Es ist eine libertinistische Gnosis, die in Jud bekämpft wird, es sind Leute, die aus dem Bewußtsein, unzerstörbares pneumatisches Wesen in sich zu tragen, den Schluß ziehen: was der Leib treibt, ist gleichgiltig für den Geist; Sitte und Anstand bindet den Vollkommenen nicht, und die vielleicht mit der geschlechtlichen Vermischung mystische Gedanken von Mitteilung pneumatischen Wesens verknüpfen. Außer in dem mit Jud eng zusammengehörenden II Pt tritt uns diese Richtung der Gnosis innerhalb des NT. noch in Apg 2 und 3, in den Nikolaiten, entgegen.

Der zweite große Vorwurf, der gegen die Irrlehrer erhoben wird, betrifft ihre Habsucht und Geldgier. Das ist nun freilich eine Anklage, die in der früheren und späteren Kezzerbestreitung sehr oft wiederkehrt. Dasselbe, was der christliche Lehrer und Prophet als sein Pneumatikerrecht in Anspruch nimmt, nämlich sich von den Gläubigen erhalten zu lassen, wird dem Propheten und Lehrer der Gnosis als schändliche Gewinnsucht angerechnet. Doch scheint immerhin der Anspruch auf irdischen Unterhalt, den die Irrlehrer von Jud stellten, die Linie dessen überschritten zu haben, was dem Gemeindepneumatiker zugestanden wurde. Der schwerste und zugleich sehr anschauliche Vorwurf, der in diesem Punkte von dem Schreiber des Briefes erhoben wird, steckt in V. 16: *θανυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν*, d. h. sie machen sich mit Vorliebe an die vermögenden Leute innerhalb und wohl auch außerhalb der Gemeinde heran, denen sie allerlei Ehren und Lobsprüche zuteil werden lassen, um dann den Lohn dafür in gutem Essen und Trinken und andern angenehmen Sachen einzustreichen. Andre Stellen weisen in der gleichen Richtung, wie V. 11: sie lassen sich ihre Verführung bezahlen wie Bileam, der Lügenprophet, und V. 12: sie weiden sich selber ohne Furcht. Es ist das Bild berufsmäßiger Goäten und Mystagogen, das der Brief von den Führern der Irrlehre entwirft: sie erscheinen ihm als zu der Art von Leuten gehörend, wie sie damals zahlreich die Welt durchzogen, die sich ein

anstrengungsloses Wohlleben aus den Taschen ihrer Anhänger sicherten.

Zügellosigkeit im Geschlechtsleben und Geldgier sind demnach die beiden Hauptvorwürfe, die dem praktischen Verhalten der Gegner gemacht werden. Daß sie auch sonst keinen einwandfreien Wandel aufzuweisen haben, daß sie insbesondere keine guten Werke, keine „Liebe“ zeigen, ist selbstverständlich: sie sind eben fruchtlose Bäume (V. 12). Aus einigen Vorwürfen, die dem Verhalten der Gegner gelten, würden wir wahrscheinlich noch mehr über sie erfahren, wenn die betreffenden Andeutungen nicht gar zu abgerissen wären. Daß sie wie Korah widersprechen (V. 11), ist noch eine leicht verständliche Anklage: ihre Auflehnung in der Gemeinde hat dazu Veranlassung gegeben. Schwieriger ist schon der Vorwurf im gleichen V., sie seien auf Kains Weg gegangen. Und nur Vermutungen ohne endgiltige Sicherheit können aufgestellt werden, wenn V. 16 den Gegnern nachgesagt wird, sie seien *γογγυσταί, μεμφίμοιροι*.

Die Erfolge der Irrlehrer scheinen bedeutend gewesen zu sein. Der heftige Ton des Schreibens kennzeichnet die Größe der Gefahr. Das Bedenkliche der Lage war darin gegeben, daß die Scheidung zwischen den Irrlehrern und den Gemeinden noch nicht vollzogen war (V. 12). Sie zu befördern und durchzusetzen, ist ein Zweck des Briefes.

§ 3. Die Echtheitsfrage.

Der Brief ist in den Kanon als Hinterlassenschaft des Apostels oder des Herrenbruders Judas gekommen. Da, wie schon oben gezeigt, Judas der Apostel als Verfasser ausgeschlossen ist, so bleibt nur der Herren-(Jakobus-)bruder als der in V. 1 angezeigte Autor übrig. Wenn dieser den Brief geschrieben hat, dann kann das Schreiben spätestens nicht lange nach 70 entstanden sein. Der Altersunterschied zwischen Jakobus und dem bei Mt an vorletzter, bei Mt an letzter Stelle der viergliedrigen Reihe stehenden Judas kann nicht groß gewesen sein. Wenn zur Zeit Domitians die Enkel des Judas herangewachsene Männer waren, die ihren eigenen Acker bebauten, Gemeindevorsteher waren und zur Zeit Trajans eines natürlichen Todes starben (Hegesipp bei Eus. K. G. III 20, vgl. schon oben), dann war Judas um 70 herum auch schon ein Greis.

Nun weist aber das Schreiben verschiedene Züge auf, die eine spätere Zeit anzuzeigen scheinen. Dabei ist einmal schon auf die bekämpfte Irrlehre zu achten. Die Frage ist, ob Irrlehrer der eben gezeichneten Art schon so früh in den Gemeinden aufgetreten sein können. Diese Frage ist nicht unbedingt zu verneinen, aber auch ihre Bejahung macht einige Schwierigkeit. Die erste sichere Bezeugung, daß die antinomistische, libertinistische Gnosis die christlichen Gemeinden erreicht, haben wir erst aus dem Ende des 1. Jhrh., aus der Zeit Domitians, wo die Joh-Apoc. in den Gemeinden Kleinasiens die Nikolaiten bekämpft. Aber da die Gnosis mit ihrer Stimmung und Frömmigkeit, auch ihrer Askese und ihrem Libertinismus, älter ist als das Christentum, so kann sehr wohl ein Zweig ihrer antinomistischen Ausgestaltung irgend welche Gemeinden schon vor 90 erreicht haben.

Es sind indeß andre Stellen im Briefe vorhanden, die für seine spätere Abfassung sprechen. In V. 17 wird auf die apostolische Verkündigung als auf eine schon vollzogene Tatsache der Vergangenheit zurückgeblückt. Erst in der Generation nach dem Jahre 70 konnte in dieser Weise von den Aposteln gesprochen werden. In die gleiche Zeit weist auch die freilich nicht sichere Benützung von Paulus-Briefen. *VV.* 10 und 19 kann I Kor 2^{14f.}; *VV.* 20 und 24 Kol 1^{22, 27}; *VV.* 24f. Röm 16^{25ff.} benutzt sein. Und nicht zu übersehen ist endlich die Berufung auf die *ἀπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἀγίοις πλοῖσι* in V. 3 und auf die *ἀγιοτάτη ὑμῶν πλοῖσι* in V. 20. Eine solche Redeweise setzt mit der *fides*, quae creditur, die sie bezeugt, bereits die Bildung von fester Überlieferung voraus und führt ein gutes Stück über die Schwelle des nachapostolischen Zeitalters hinaus. Hingegen ist gar nichts Sicheres aus der Benützung jüdischer Apokryphen zu schließen, die in *VV.* 9 und 14f. vorliegt.

Das sind, bei dem kleinen Briefe, doch eine Reihe von Beobachtungen, die seine Entstehung in eine Zeit rücken, da der Herrenbruder Judas schwerlich mehr am Leben war. Dazu kommen noch Überlegungen wie die leichter wiegende: konnte Judas genug Griechisch, um den freilich schlicht genug geschriebenen Brief aufzusetzen, und die schwerere: warum legt er sich denn nicht den hohen Ehrentitel: Bruder des Herrn bei? Aus Paulus I Kor 9⁵; Gal 1¹⁹, dann aus den Evangelien, Syn. wie Joh., ist zu ersehen, daß die *ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου* auch für heidenchristliche Kreise keine unbekannte Größe waren (Mt 6³; Mt 13⁵⁵; Joh 7^{2. 5}). Wenn sich der „Judas“ des Briefes nicht mit dem Ehrennamen: *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* oder *θεοπρόσωνος* (Julius Africanus bei Eus. K. G. I 7¹⁴) bezeichnet, dann liegt der Schluß nahe, den Brief für unecht zu halten. Ein Späterer, der unter dem Namen des Herrenbruders schrieb, scheute sich, diesen gewichtigen Titel an die Spitze seiner Epistel zu setzen. Christus, der himmlische Herr, hatte keine Brüder. Und endlich ist wohl noch die Frage erlaubt: können Judas, dem Herrenbruder, die Gefahren von Heidengemeinden so auf der Seele gebrannt haben, daß er an sie schrieb, und zwar zu einer Zeit (um 70), wo die judenchristlichen Gemeinden Palästinas selber schwere, für sie vernichtende Jahre durchzumachen hatten?

Aus diesen Verlegenheiten kommt man heraus, wenn man annimmt, Judas von V. 1 sei nicht der Herrenbruder, sondern irgend ein anderer uns unbekannter, aber bei den angerebten Gemeinden verehrter Mann der nachapostolischen Zeit, etwa in Syrien, gewesen. Jakobus ist dann ebenfalls ein Mann in Autoritätsstellung gewesen — in noch höherer als Judas, weil sich dieser auf ihn beruft — oder aber die Worte *ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* sind ein späterer Zusatz, der gemacht wurde, als der Brief in den Kanon kam, und der das Schriftstück dann zu einem Erbe des Herrenbruders (oder auch des Apostels) machen sollte. (Vgl. zu dieser Lösung der Verfasserfrage: Spitta, Jülicher, Harnack). Aber es ist natürlich immer gewaltsam, Worte des Textes zu streichen, und mißlich, ein Zusammentreffen der Namen Judas und Jakobus bei einem andern, uns unbekannten Brüderpaar anzunehmen. Die Pseudonymität scheint mir diesen Schwierigkeiten gegenüber die leichtere Annahme zu sein.

§ 4. Zeit und Ort der Entstehung.

Die Entstehungszeit des Briefes genau zu bestimmen, ist unmöglich. Die oben angestellten Überlegungen führen dazu, ihn nicht vor dem 8. Jahrzehnt des 1. Jhrh. etwa geschrieben sein zu lassen. Um 200 spätestens war er andererseits sicher schon verbreitet und weithin anerkannt, wie die Zeugen beweisen: Muratorianum, Tertullian, Clemens von Alexandrien (vgl. darüber Genaueres im nächsten §). Die Zeugnisse stammen aus Rom, Karthago und Alexandrien. War der Brief um 200 an den drei bezeichneten Orten bekannt und anerkannt, dann muß er spätestens um 150 vorhanden gewesen sein. Er kann aber noch bedeutend älter sein, und es spricht nichts dagegen, seine Entstehung noch in das 1. Jhrh. zu setzen. Leider versagen bei dem kurzen Schriftstück die Testimonien aus der frühchristlichen Literatur. In den apostolischen Vätern, dann in der späteren Schichte der Ntl. Schriften findet sich keine Stelle, die Benützung von Jud zeigt. Auch der Polykarpbrief, der so viele Stücke der älteren Literatur bezeugt, versagt Jud gegenüber vollständig. Denn was an angeblichen Berührungen aufgezeigt wurde, hält der näheren Prüfung nicht Stand (Adr.: Jud 2; 32: Jud 3. 20; 114: Jud 20. 23). Im 2. Jhrh. wird der Brief nur in dem sehr späten II Pt und dann vielleicht von Theophilus von Antiochien (Ad Autol. II 15) und von Athenagoras (Suppl. 24) benutzt. Diese Bezeugungen führen aber nicht über die schon oben gewonnene Zeitgrenze ± 150 hinaus.

Für ein höheres Alter des Briefes, für seine Abfassung noch im 1. Jhrh. spricht indeß die Beschreibung der in ihm bekämpften Irrlehrer, nicht nur, „weil die Stimmung des Verfassers wie von Fremden und Zorn über eine neue Gottlosigkeit erfüllt erscheint“ (Jülicher), sondern auch weil wir uns schwer vorstellen können, wie in vorgerückter Zeit, als die Gemeinden schon ihre reichlichen und bösen Erfahrungen mit allerlei Arten von Irrlehrern gemacht hatten, eine so äußerst libertinistische Richtung sich in irgend welchen Gemeinden einnisten und zu einer schweren Gefahr für die betreffenden Gemeinden werden konnte. Es ist deshalb ratfam, mit der Ansetzung des Schreibens nicht zu weit von dem durch die Nikolaiten der Apok. festgelegten Zeitpunkte abzuweichen. Wenn man die Jahre 80–100 als Entstehungszeit des Briefes annimmt, so wird man dem Sachverhalte wohl ziemlich gerecht werden. Dieser Ansatß wird freilich nicht von allen in Betracht kommenden Sachgelehrten geteilt, vgl. noch folgende Zeitbestimmungen: 54 Renan (bald nach dem Zusammenstoße in Antiochien, gegen Paulus); bald nach Mitte der 60er Jahre B. Weiß, 60er Jahre Gregorij; 65–80 Kühl; noch zu Lebzeiten des Petrus Bigg; um 75 Zahn; gegen 80 Sieffert; nachpetrinisch, aber nicht nachapostolisch, 70–80 Spitta; 70–100 Barth; 80–90 v. Soden; in der nachapostolischen Zeit seine (Theol. d. N. T.); 100–120 Harnack; in den ersten Jahrzehnten des 2. Jhrh. Jülicher; nach 130 Schenkel, Straatmann; nach 140 Volkmar, Mangold, Völter; möglichst spät auch Lipsius Schmiedel, Hausrath.

Leider kann so wenig wie die Frage nach der Entstehungszeit die weitere

Frage nach dem Entstehungs- und Bestimmungsorte des Briefes gelöst werden. Sichere Ansätze hier zu machen, wird von niemandem gewagt. Diejenigen, die ihn für echt halten, denken z. T. an judenchristliche Adressaten, vielleicht in Syrien. Denn sicher wird sich Judas mit seiner Wirksamkeit innerhalb der Grenzen seines Volkes gehalten haben (Zahn). Da die Nikolaiten der Apok eine Parallele zu den Irrlehrern des Jud bilden, hat man auch an kleinasiatische Bestimmung des Schreibens gedacht, wobei es gleichgültig ist, ob man das Schreiben für echt ansieht oder nicht. Endlich käme noch Ägypten in Betracht. Die Entscheidung ist deswegen so schwer, weil wir weder von dem Lebenslaufe des Herrenbruders Judas etwas wissen noch auch von der ältesten Geschichte des Briefes. Im Osten wird er sicher entstanden sein, im Kreise der Gemeinden, für die er auch bestimmt ist. Denn eine ernsthafte Gefährdung der römischen Gemeinde durch einen gnostischen Libertinismus paßt sehr schlecht zu dem Bilde, das wir uns von ihr zu machen haben. Unter den alten Pflanzstätten des orientalischen Christentumes empfiehlt sich vielleicht Syrien am ehesten, weil dort das Andenken an die Herrenbrüder in der nachapostolischen Zeit verhältnismäßig am lebendigsten, auch unter den Heidenchristen, sein konnte. Was die Herrenbrüder an Missionsarbeit und Betreuung der Gemeinden leisteten, das taten sie in Palästina und in der syrischen Diaspora. Nur hat aber grade die syrische Kirche Jud nicht im Kanon gehabt.

§ 5. Der Brief im Kanon.

Nach der seltenen Benützung des kleinen und für einen bestimmten Zweck geschriebenen Briefes im 2. Jhrh. (II Pt, Theophilus von Antiochien? Athenagoras) wird am Ende des 2. Jhrh. Jud an verschiedenen Stellen ungefähr gleichzeitig als kanonisch bezeugt. Das Muratorianum zählt in 3. 68 Jud zusammen mit I und II Joh als kanonisch auf. Tertullian sagt *De cultu femin.* I 3: Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet. Clemens von Alexandrien hat den Brief in den Hypotyposen ausgelegt, auch führt er ihn *Paed* III 8, 44f., *Strom* III 2, 11 ausdrücklich, *Strom* VI 8, 65 stillschweigend an. Diese dreifache Bezeugung ist gut und alt, sie zeigt Jud in Rom, Karthago, Alexandrien unter den kanonischen Schriften. Sie bezeichnet aber noch nicht seine endgiltige und vollständige Aufnahme in den Kanon. In Betracht kommt dabei einmal die Überlieferung der syrischen Kirche, die die katholischen Briefe von Anfang an nicht in ihrem Kanon hatte (vgl. das schon oben in der Einleitung zu I Pt § 2, S. 12 Bemerkte). Auch als die Peschitto die Angleichung an den Kanon der Griechen vornahm, ließ sie doch mit II und III Joh, II Pt auch den Jud-Brief nicht zu. Und selbst aus den westlichen Kirchen erklingt vom 3. Jhrh. ab der Widerspruch. Er erhob sich gegen Jud nicht nur, weil das Corpus der katholischen Briefe in seiner Siebenzahl überhaupt noch nicht allgemein rezipiert war, sondern auch, weil die Angelologie des Briefes und seine Benützung apokrypher Schriften zum Anstoß gereichte.

Origenes kennt den Brief und führt öfters aus ihm an, er weiß aber

von Zweifeln an seiner Echtheit. Darum beruft er sich In Matth. tom. XVII 30 nur vorsichtig auf ihn: εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσκοτό τις ἐπιστολήν (folgt Jud 6) und sagt ebenda X 17: καὶ Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολήν, ὀλιγόστιχον μὲν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐρρωμένων λόγων, οἷς ἐν τῷ προοίμῳ εἴρηκεν Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου. Euseb rechnet K. G. III 25, 3 Jud zur Klasse IIa, zu den ἀντιλεγόμενα γνώριμα δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς, und er gibt II 23, 25 seinen Bedenken Ausdruck: ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μὲν (nämlich Jak), οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἐπὶ λεγομένων καθολικῶν ὅμως δ' ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείστοις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις. In der lateinischen Kirche sagt noch Hieronymus, De uir. illust. IV: Judas frater Jacobi paruum quae de septem catholicis est epistolae reliquit. Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonia a plerisque reicitur: tamen auctoritatem uetustate iam et usu meruit et inter sanctas computatur. Der Mommsensche Kanon, ein afrikanisches Verzeichnis der hlg. Schriften aus der Zeit um 350, läßt mit Jak auch Jud aus. Weiter hat Didymus von Alexandrien die Echtheit von Jud gegen Angriffe verteidigen müssen, die gegen das Schreiben wegen des Gebrauches apokrypher Bücher erhoben wurden, vgl. Zahn, Forschungen III 97, und den Text bei Migne PG 39, 1811 ff.

Literatur.

Clemens Alexandrinus, Adumbrationes in epistola Judae canonica. (Ausgabe von Stählin III 203–206).

Die übrige patristische Literatur wie zu I Pt (oben S. 25f.), dort auch die Gesamtkommentare, in denen neben I Pt auch Jud behandelt ist.

Sondererklärungen zu Judas von Stier (1850), Arnaud (1851), Rampf (1854), Schott (1863), dann noch besonders F. Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas 1885.

F. Maier, Der Judasbrief (Biblische Studien, hrsg. von Bardenhewer XI) 1906.

J. B. Mayor, The Ep. of St. Jude and the Second Ep. of St. Peter 1907.

G. Hollmann, Der Br. des Judas und der zweite Br. des Petrus. (Die Schriften d. NT., neu überf. u. f. d. Gegenw. erklärt. Bd. II. 2. Aufl. 571 ff.).

J. de Zwaan, II Petrus en Judas (Textuitgave met inleidende studiën en textueelen commentaar) 1909.

Erläuterung.

V. 1. Die Zuschrift. In ihr bezeichnet sich der Verfasser des Briefes zunächst mit einem Namen, *Ἰούδας*, dem er dann zur näheren Bestimmung noch zwei Zusätze gibt. Die Zusätze haben den Zweck, näher zu zeigen, welcher Judas hier redet, zugleich auch sein Recht zu gewichtiger Mahnung kundzutun. Judas ist ein geläufiger Name im zeitgenössischen Judentume, der Hinweis auf die verschiedenen Männer dieses Namens, die im N. T. erscheinen und auf den Index nominum bei Josephus genügt. Die beiden näher bestimmenden Zusätze sind einander koordiniert. *Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* ist hier wohl sicher nicht als eine allgemein gültige Kennzeichnung aufzufassen, die ihren Träger einfach als Christen bestimmen würde, sondern es ist ein besonderer Ehrentitel. Einen Sklaven Christi im engeren Sinne nennt sich Paulus Röm 11; Phil 11, vgl. auch Gal 110; Kol 410 (Tit 11); Jak 11 und die Zusammenstellung *δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* in II Pt 11; hier überall bezeichnet δ. Ἰ. Χρ. denjenigen, der sich mit seinem ganzen Sein, seiner Arbeit und seinem Leben in den Dienst Christi stellt, indem er seine Verkündigung treibt. In der Apok werden als *δοῦλοι θεοῦ* die Propheten bezeichnet, 11, 107, 1118, 226. Mit dem Ehrennamen wird hier also das Recht des Briefschreibers dargetan, ein Mahnwort ausgehen zu lassen, das Gehör verlangen kann. Der hier spricht, ist einer, der sich in ganz besondrer Weise in den Dienst Jesu Christi gestellt hat, einer, der sich der Mission und der Verkündigung hingegeben hat.

Die zweite, durch δὲ angeknüpfte auszeichnende Näherbestimmung ist: *ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου*. Da nicht der Vater, sondern der Bruder genannt wird, so muß dieser eine ganz besondere Ehrenstellung inne haben. Dabei ist es nun sehr schwer, unter Jakobus irgendeinen andern als die „Säule“ von Gal 2, das berühmte Haupt der Gemeinde von Jerusalem, den ältesten Bruder Jesu, zu denken. Dann ist aber auch Judas, der Briefschreiber, selber als Herrenbruder anzusehen. Und in der Tat erfahren wir nun aus Mk 63, daß einer von den vier Brüdern Jesu Judas hieß, und Paulus zählt I Kor 95 die Brüder Jesu als umherziehende Missionare auf. Von Judas wissen wir dann nur noch, eben aus I Kor 95, daß er verheiratet war, womit Hegesipp bei Euseb. K. G. III 20 übereinstimmt, der die Geschichte von der Vorführung der beiden Judasentel vor den Kaiser Domitian aufbewahrt hat. Judas selber war zu dieser Zeit (Ende des 1. Jhrh.) sicher bereits tot.

Wollen wir nicht annehmen, daß Judas und Jakobus ein uns sonst ganz unbekanntes Brüderpaar der zweiten oder dritten christlichen Generation sind,

dann müssen in den beiden, wie eben gezeigt, Brüder des Herrn erkannt werden. Die Frage, warum ein Herrenbruder nicht unmittelbar ἀδελφὸς κυρίου (Gal 1¹⁹; I Kor 9⁵) oder δεσπόουνος (Julius Afric. bei Euseb., K. G. I 7, 13) genannt wird, taucht auch bei Jak 1¹ auf. Dort wie hier ist sie wohl auf die gleiche Weise zu lösen: ein Späterer schreibt im Namen der Hochgeehrten und Berühmten zu einer Zeit, wo man nicht mehr wagt, dem Herrn Brüder zu geben; zu allen den eben berührten Fragen vgl. noch die Einleitung § 1.

Die Adressaten werden durch κλητοῖς, den Substantivbegriff, und durch zwei hinzutretende Aussagen bestimmt, die freilich sehr allgemein sind. Die Leser sind als Christen κλητοί, von Gott Berufene, im paulinischen Sinne. Die beiden Perfektpartizipien werden durch je einen Zusatz: ἐν θεῷ πατρί und Ἰησοῦ Χριστῷ, der die in ihnen enthaltene Aussage klar und eindeutig auf das religiöse Gebiet, das Verhältnis zu Gott und Christus wendet, näher bestimmt und durch den einen gemeinsamen Artikel eng zusammengefaßt.

An der Lesart des ersten Gliedes ist nicht zu zweifeln, obwohl ἡγαπημένοις nicht einheitlich überliefert ist. Der Rec., durch KLP und die große Zahl der Min. dargestellt, liest ἡγιασμένοις, wohl sicher nach I Kor 1². Da die zweite Aussage Ἰησ. Χρ. τετηρ. einen objektiven Tatbestand des religiösen Lebens bringt, so wird auch die erste objektiv zu deuten sein. Es ist also nicht zu erklären: die von mir, dem Brieffsender, in Gott dem Vater geliebt sind, sondern die Person, von der ausgesagt wird, daß sie die Christen liebt, ist Gott: ἐν θεῷ πατρί sind sie Geliebte, seine Liebe umfaßt sie, und als die von ihm Geliebten sind sie bei ihm geborgen. Diesen zweiten Gedanken der göttlichen Bewahrung bringt das nächste Satzglied: das τηρεῖσθαι erfolgt wie das ἀγαπᾶσθαι von Gott her. Die Gläubigen werden bewahrt Ἰησοῦ Χριστῷ, dat. comm., für Jesus Christus, nämlich für den Tag seiner Ankunft und für das Reich, das er errichten wird. Nicht zu übersehen sind die Perfektformen der Partizipien. Sie deuten an, daß die von ihnen gemachten Aussagen sich auf etwas beziehen, was in der Vergangenheit geschah und in der Gegenwart fort dauert. Diese Aussageform hat eine deutliche Spitze gegen die Häretiker und die ihnen zufallenden Kreise. Es gibt eben Menschen, deren Geliebt- und Bewahrtwerden keine Dauer gehabt hat, Leute, die einst zur Gemeinde gehörten, die aber Irrlehrer wurden oder sich durch diese verführen ließen. Der Verfasser redet eben die wahren, bewährten und bleibenden Christen an. — Der Vorschlag von Westcott-Hort, die ἐν vor θεῷ wegnehmen und vor Ἰησοῦ setzen möchten, ergibt wohl einen guten Sinn, ist aber unnötig.

Eine Andeutung, wo die Leser des Briefes zu suchen sind, gibt der Verf. nicht. Er hat den Brief ökumenisch adressiert. Denn so wie die Adresse jetzt lautet, bezeichnet sie alle wahren Christen. Nun kann freilich die Gefahr, die der Verf. von einer ganz bestimmten Irrlehre ausgehen sieht, nicht über die ganze Christenheit gekommen sein, sondern die Beschreibung und die Warnung deuten auf eine Verführung, die der Verf. über einen engumgrenzten und ihm wohlbekannten Kreis von Gemeinden kommen sieht. Aber wo diese sind, wird eben nicht gesagt, vgl. zu der Frage noch die Einleitung.

V. 2. An die Zuschrift schließt sich der dreiteilige Segenswunsch des Einganges. Zu seiner Form vgl. I Pt 12. Die drei Glieder der Formel bezeichnen Güter, die von Gott her kommen, und deren reiche Fülle den Lesern gewünscht wird. Daß *ἔλεος* und *εἰρήνη* von Gott herkommen, ist selbstverständlich. Denn auch *εἰρήνη* ist hier nicht der Friede innerhalb der Gemeinde im Gegensatz zu Streit und Zwist, sondern es ist die innere Stimmung des Seelenfriedens, die Stimmung dessen, der sich in der göttlichen Gnade geborgen weiß. Und diese Stimmung — der „Friede Gottes“ — ist ein Geschenk der göttlichen Gnade und Liebe. Aber auch das dritte Glied, die *ἀγάπη* ist nicht die Liebe innerhalb der Bruderschaft, sondern die göttliche Liebe. Zu dieser Auffassung zwingt, abgesehen davon, daß *ἔλεος* und *εἰρήνη* von Gott gespendete Güter sind, noch die deutliche Aufnahme von *ἐν θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις* durch *ἀγάπη*. Vgl. zu dem Segenswunsch und der vortragenen Erklärung noch in der Zuschrift des Polikarpmartiriums *ἔλεος, εἰρήνη καὶ ἀγάπη θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθείη*, dann I Tim 12, II Tim 12, II Joh 3.

VV. 3 und 4 geben die Veranlassung des Briefes an. Der Verf. geht in dem kleinen Schreiben ohne weiteres in die Behandlung des Gegenstandes ein: Ketzer sind in die Christenheit eingedrungen, die das Heil gefährden.

V. 3. Die bekannte Anrede, *ἀγαπητοί*, die die Leser als solche bezeichnet, die mit dem Verf. in Liebe verbunden sind, (also anders als **V. 1** *ἡγαπημένοι*) kehrt in den altchristlichen Briefen öfters wieder, namentlich II Pt, I und III Joh, dann I Clem weisen sie wiederholt auf; III Joh beginnt auch, wie hier, den eigentlichen Brief mit dieser Anrede. In der Konstruktion von **V. 3** bilden die Worte *πᾶσαν σπουδὴν — σωτηρίας* den vorangehenden Partizipialsatz; hinter *σωτηρίας* kann daher (mit Tischendorf, B. Weiß) ein Komma gesetzt werden. Der Partizipialsatz gibt die näheren Umstände, die Seelenstimmung des Verf. zu der Zeit an, als sich für ihn die Notwendigkeit einstellte, den Brief zu schreiben; das Partizipium ist mit: als aufzulösen. *σπουδὴν ποιεῖσθαι* bedeutet: es sich angelegen sein lassen, vgl. noch II Pt 15, auch Sirachprol. 22: *προσενέγκασθαι τινα σπουδὴν*, endlich Herodot V 30 *μηχανήσομαι δὲ πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος* und Isocr. Orat. Phil. 45 p. 91b *πᾶσαν τὴν σπουδὴν περὶ τούτων ποιεῖσθαι*. Durch *πᾶσαν* wird die Aussage verstärkt. Was dem Verf. am Herzen lag, das bezeichnet der Inf. *γράφειν*, von dem die folgenden Worte abhängen. Er fühlt in sich den vollen Drang, den Angeredeten von dem gemeinsamen Heil aller Christen zu schreiben. Das Heil, die *σωτηρία*, ist hier wie anderwärts die Rettung im Gerichte. Diese Rettung ist eine große gemeinsame Angelegenheit, die verbindende Hoffnung der Christen. Deswegen wird sie nicht als *ἡ σωτ. ὑμῶν*, sondern als *ἡ κοινὴ ἡμῶν σωτ.* bezeichnet.

Einzelne Exegeten (De Wette, Brückner, Spitta, Zahn) haben aus den Eingangsworten des Briefes herausgelesen, daß der Verf. hier auf eine zweite, umfangreichere Schrift, *περὶ τῆς σωτηρίας* handelnd, hinweise, mit deren Abfassung er beschäftigt sei, deren Bearbeitung er aber unterbrochen habe, um den rasch notwendig gewordenen (*ἀνάγκην ἔσχον*) kurzen Sendbrief an die

in ihrem Glaubensstande gefährdeten Leser zu schicken. Diese Interpretation ist aber durch den Wortlaut keineswegs gefordert, sie fällt insbesondere für den gänzlich weg, der wie in der Zuschrift so auch hier im Eingange schriftstellerische Einkleidung sieht.

Als der Verf. ohnehin schon in der Stimmung und Absicht war, über das gemeinsame Heil, das selbstverständlich im Glauben gegeben ist, zu schreiben, trat für ihn die Notwendigkeit ein zu schreiben, weil die Gefahr groß und dringend wurde: ἀνάγκην ἔσχον ist vom Standpunkt der Leser und von dem Zeitpunkt aus, wo sie den Brief erhalten, gesprochen. Für den Verf. selber ist die Notwendigkeit etwas Gegenwärtiges. Zu ἀνάγκην ἔχειν vgl. Ef 14¹⁸, 23¹⁷; I Kor 7³⁷; Hbr 7²⁷.

Im folgenden gehört παρακαλῶν mit γράφαι ὑμῶν eng zusammen, παρακαλῶν gibt an, von welcher Art das Geschriebene sein soll: es ist ein mahnendes Schreiben, das der Verf. ausgehen läßt. — Da durch den Infinitiv die jetzt wirklich eintretende Handlung bezeichnet wird, so tritt der Aorist statt des zeitlosen Präsens in der ersten Hälfte des V. ein.

Dasjenige, wozu ermahnt wird, ist ἐπαγωνίζεσθαι κτλ. Daß die Haltung des Christen ein stetes Kämpfen ist oder sein muß, ist eine öfters wiederkehrende Form der Paränese, vgl. Eph 6^{10ff.}; I Tim 6¹²; I Pt 5^{8f.}; II Clem 7; I Clem 71 u. a. m. Die Gläubigen stehen in einer ihnen sehr feindlichen Welt, und auf verschiedenen Wegen kommen Plagen und Versuchungen, vom Satan und finsternen Engelmächten geschickt, über sie. Denn gegen übermenschliche Mächte ist der Kampf der Christen gerichtet, vgl. Eph 6¹², und die Menschen, mit denen sie es feindlich zu tun haben, sind die Werkzeuge dämonischer Bosheit. Das ist auch hier die selbstverständliche und darum gar nicht erst ausdrücklich in Worte gebrachte Anschauung des Verf. ἐπαγωνίζεσθαι ist gleichbedeutend mit ἀγωνίζεσθαι und ist also einfach mit: weiter kämpfen zu übersetzen, vgl. ἐπαμύνεσθαι und ἀμύνεσθαι oder ἐπαναπαύεσθαι und ἀναπαύεσθαι (Major). Der Gegenstand, für den gekämpft werden soll, steht im Dativ daneben. Es ist die πίστις, der Glaube der Christen. Und was unter diesem Glauben zu verstehen ist, wird durch den Zusatz: τῇ ἀπαξ κτλ. klar. Es ist nicht der subjektive Glaube, die religiöse Zuversicht und das Vertrauen, sondern die objektive fides, quae creditur. Diese Auffassung des Glaubens als eines festen, überlieferten Bestandes an Lehren und Anschauungen, fertigen Wahrheiten, mit dem Gott seine Gemeinde ausgerüstet hat, und den die jeweils folgenden Geschlechter unverändert und unverdorben zu übernehmen und weiter zu geben haben, rückt den Brief in die Zeiten der werdenden Kirche ein, die sich im Kampfe gegen die Gnosis bildet. Wie in den Pastoralbriefen I Tim 1¹⁹, 4¹, 6^{10.21}; Tit 1⁴, so erscheint auch hier der Glaubensbegriff der sich bildenden katholischen Kirche. Diese πίστις, die Summe der Wahrheiten, ist den Gläubigen ein für alle Male übergeben worden. ἀπαξ kommt gleich wieder in V. 5 in der nämlichen Bedeutung wie hier vor, vgl. noch I Pt 3¹⁸; Hbr 6⁴, 9^{26f.} u. a. (anders I Th 2¹⁸; II Kor 11²⁵). Der, der den Glauben übergeben hat, ist natürlich Gott. Die ἄγιοι sind nicht, wie Spitta will, die Apostel, vgl. Eph 3⁵, sondern es sind,

wie überall in der ältesten christlichen Literatur, die Christen allgemein. Sie sind die Erwählten und Ausgesonderten, denen der Glaube anvertraut ist.

V. 4 gibt an, wodurch sich die Notwendigkeit, den Brief zu schreiben, eingestellt hat. Irrlehren, die den Glauben verstören, sind eingedrungen. Für *παρεισέδσαν* liest B *παρεισεδύσαν*, wohl mit Recht (Westcott-Hort und B. Weiss). Die Form ist starker Passivaorist, mit intransitiver Bedeutung; er ist in der Koine im Vordringen begriffen, vgl. als gute Analogie *ἀνεφύην* I Sam 56; Dan LXX 78, 89; *διεκδύην* Hippocr I 601 und dann Helbing, Grammatik der Septuaginta 1907, S. 95 ff. und die dort gegebenen Analogieen. Zum Doppeltkompositum *παρεισόδυσθαι*: zur Seite eindringen, sich einschleichen, vgl. die Zusammensetzungen mit *παρεισ-* Gal 24; II Pt 21, auch Röm 520, dann das Substantiv *παρεισδυσίς* Barn 210, 410. Daß die gnostischen Irrlehren von außen her in die Gemeinden eindringen, ist eine öfters wiederholte Klage, vgl. I Joh 41; II Joh 7. 10, namentlich Ignatius, z. B. Eph 71, 91. Die Gnostiker hatten ihre Wanderprediger wie die Christen und wie die Popularphilosophie und viele Mysterienkulte. Es war aber auch für die mahnenden Führer innerhalb der Kirche immer angenehm, zwischen den angeredeten Christen und den Häretikern möglichst scharf zu scheiden und die Gefahr als eine von außen her gekommene zu bezeichnen. Selbstverständlich aber ist, daß die von außen her eindringenden Irrlehrer selber sich als zur Gemeinde gehörend betrachten. Der ganze Brief setzt dies voraus, daß die Scheidung zwischen Gnostikern und Gemeinde noch nicht erfolgt ist, vgl. sehr deutlich V. 12.

Wie schon *παρεισεδ.* eine verächtliche Äußerung über die Gegner ist, so ist auch ihre Bezeichnung als *τινὲς ἄνθρωποι* sehr abträglich. Zur Stellung von *τις* vgl. Act. 32, 148, 151, 176. 34; I Tim 524 und zum verächtlichen Sinne, den es hier hat, vgl. II Kor 1012; Gal 17. In der Apposition werden die Gegner bezeichnet als *οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα*: die längst zu dieser Verdammnis vorher Aufgezeichneten. Das *πρό* in *προγράφειν* hat hier zeitliche Bedeutung. *πάλαι* wird man, bei der vorherrschenden Bedeutung dieses Wortes, nicht von einem kurzen Zeitraum zu verstehen haben, wie Zahn es will, der den Verf. hier auf II Pt 21—3 zurückblicken läßt (den er als den älteren Brief ansieht), sondern der Verf. hat hier alte Weisagung der Vorzeit im Auge, die in der Gegenwart in Erfüllung geht. *πάλαι*, das vorn steht, gibt also dem Gedanken diesen Sinn: schon lang ist von ihnen prophezeit. Bei dieser Erklärung wird auch die gelegentlich vorgetragene Deutung der Worte auf den vorzeitlichen Ratschluß Gottes, auf die Eintragung der Frevel in die diesen Ratschluß und die Namen der Geretteten und Verdammten enthaltenden Schicksalsbücher — vgl. Apf 2012; Hcn 814, 10619, 1087: Testam. Affer 7; Apf Bar 241 — (v. Soden, Holmann) ausgeschlossen: für diese Auffassung ist *πάλαι* hinderlich, das wie Hbr 11 auf alte Prophetie und nicht vorzeitlichen Ratschluß hinweist. Wenn es freilich fehlte, dann wäre die eben zurückgewiesene Deutung sehr zu überlegen und wahrscheinlich die beste. Die Frage nach dem ewigen Ratschluß Gottes, die schon von sehr alter Eregese hier aufgeworfen worden ist (Clem

Alex, Adumbr. in ep. Judae: . . . homines impii, qui olim praescripti et praedestinati erant in iudicium dei nostri, non ut fiant impii; sed existentes iam impii praescripti sunt in iudicium), hat hier ganz fern zu bleiben. Der Verf. will der neuen und verwirrenden Erscheinung gegenüber eine ihn und seine Leser beruhigende Betrachtung anstellen, und darum sagt er: treten sie auch jetzt erst in die Erscheinung, so ist doch von ihnen schon längst zuvor geschrieben. Den Wissenden überraschen sie nicht.

Es fragt sich weiter, an was für Stellen alter Prophetie der Verf. hier denken mag. In Betracht kommen sicher nicht nur Weissagungen und Typen des AT., sondern auch solche der für uralt angesehenen Apokryphen. Gerade der Verf. des Briefes freut sich ja am Gebrauch der Apokryphen. Was für Stellen er im Sinne hat, ist im Einzelnen nicht auszumachen. Er mag bei seiner Gegenwartsdeutung der heiligen Schriften viele Fäden von ihnen her zur Gemeinde und ihren Verstörern haben laufen sehen, vgl. die eben angeführten Stellen aus Henoch, Baruch und Testam. der 12 Patriarchen. Aber an ein Buch und eine Prophetie hat er sicher gedacht, weil er nachher aus ihr anführt. Das ist das Henochbuch, vgl. zu *W.* 14 ff.

In dem Satzgliede macht weiter das Ziel des προγράφειν, das mit εἰς τοῦτο τὸ κρίμα angegeben wird, Schwierigkeit. κρίμα ist nicht einfach = Urteil, Beurteilung, sondern wie fast immer sensu malo zu fassen: Verurteilung, Schuldspruch; für eine Verurteilung sind die Irrlehrer schon seit alter Zeit vorher aufgezeichnet. Das κρίμα wird mit τοῦτο näher bezeichnet, und hierin liegt die Schwierigkeit. Wenn man nicht an der Deutung der Worte verzweifelt und eine Gedankenlosigkeit des Schreibers annimmt (Bigg: übereilte und sinnlose Entlehnung aus II Pt 2₃), dann wird man die Erklärung für τοῦτο im Zusammenhang der Stelle, oder doch im Texte des Briefes selber suchen. τοῦτο kann sich auf Vorangehendes beziehen: auf die Charakterisierung der Irrlehrer als Feinde des Glaubens, gegen die man kämpfen müsse, *W.* 3 (Major, der dann freilich die verdammende Charakterisierung in den beiden Schlußpartizipien von 4b fortgesetzt findet), oder auf παρεισδύσαν, mithin auf das Eindringen jener Leute in die Gemeinden, an die geschrieben wird (Zahn, der in προγεγρ. einen Hinweis auf II Pt und nicht auf Atl. Weissagung sieht). τοῦτο kann aber wie öfters auch auf Nachfolgendes gehen: auf das Urteil, das der Verf. selber über sie fällt, indem er sie ἀσεβεῖς nennt (*B.* Weiß), auch die Beschreibung von 4b (Kühl), überhaupt auf die Aussagen ἀσεβεῖς κτλ. bis ἀρνούμενοι (Spitta). Gegen diese Auslegungen ist zu bemerken, daß κρίμα bei ihnen nicht zu seinem Rechte kommt. Wir erwarten in ihm einen Hinweis auf das göttliche Gericht, das sich in schwerer Strafe vollzieht. Im nächsten Zusammenhang wird aber nirgends ein solches Gericht erwähnt. Darum denkt man am Besten hier an eine etwas lässige Ausdrucksweise, an eine Vorwegnahme des Hinweises auf das Gericht, der erst später in *W.* 5 ff. genauer und weiter ausgeführt wird, freilich auch da noch nicht unmittelbar mit Angabe der Art und Weise, wie Gott an den Irrlehrern das Gericht vollziehen wird, doch vgl. die drei Strafbeispiele 5–7 und dann das Henochzitat mit der Androhung des Gerichtes *W.* 14 f. Gerade

weil dem Verf., wie *προγεγραμμένοι* beweist, Prophezeiung aus heiliger Schrift vorschwebte, als er die Worte niederschrieb, kann er auf dies ihm im Sinne schwebende und doch auch bei den Lesern als bekannt vorausgesetzte Gottesurteil über die Frevler anspielen (so oder ähnlich deuten *τοῦτο τὸ κρίμα* nach älterem Vorgange v. Soden, Hollmann, Windisch).

Die nun folgenden Worte *ἀσεβεῖς κτλ.* sind nach der eben gegebenen Auslegung nicht eine Auseinanderfaltung und Erklärung von *τοῦτο τὸ κρίμα*, sondern sie sind Apposition zu *τινὲς ἄνθρωποι* und stehen demnach zu *οἱ παλαι κτλ.* in Parallele. Sicher hat auch die gewöhnliche Auslegung und Interpungierung recht, wenn sie vor *ἀσεβεῖς* ein Komma macht und es so nicht mit *οἱ προγεγραμμένοι* zusammennimmt. *ἀσεβεῖς* ist eine sehr allgemeine Charakteristik, die die Gegner als unf fromm und gottlos bezeichnet. Über das gottlose Treiben der eingedrungenen Neuerer ist der Brief sehr erstaunt und entrüstet. Etwas genauer wird die Schilderung der Irrlehrer in den beiden folgenden Gliedern, den beiden Partizipialsätzen von 4b, die auch die ersten Andeutungen über den Inhalt der bekämpften Irrlehre bringen.

τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα εἰς ἀσέλγειαν μετατιθέντες ist eine nicht ohne weiteres klare Aussage. Doch kann nach vielen Parallelen innerhalb der altchristlichen fecherbestreitenden Literatur der Sinn der Worte mit Sicherheit bestimmt werden. Die *χάρις θεοῦ* (mit BA ist *χάριτα* zu lesen gegenüber dem korrigierten *χάρι*, das die allermeisten Zeugen haben; zur Form vgl. Blaß, Grammatik § 8) ist die jedem nachpaulinischen Christen bekannte göttliche Gnade, die sich in der Vergebung der Sünde, der Lösung des Gesetzes, der Aufnahme zu freien Gotteskindern ausgesprochen hat. Die Freiheit, die für den vollkommenen Christen eine Gebundenheit in der Liebe, ein Fruchttragen im Geiste sein soll, mißbrauchen die Gnostiker aufs Schwerste. Sie erkennen keine sittliche Verpflichtung mehr an, für sie ist der vollendete Pneumatiker und Gnostiker auch von der Rücksicht auf Anstand und Sitte frei. Diesen Libertinismus zeigen die Nikolaiten von Apf 2f., und im 2. Jhrh. kehrt er bei andern gnostischen Setten wieder, wie die Polemik der Kirchenväter zeigt. Irenäus hat am Anfange seiner großen antignostischen Schrift (I 6, 2f.) die Anschauung der Gnostiker über ihre Freiheit vom Gesetz, über die Überflüssigkeit der guten Werke zusammenfassend charakterisiert. Ich setze die Worte ausführlich hierher, weil sie uns nicht nur ein Zeugnis für das praktische Verhalten gewisser gnostischer Setten wie der in Jüd bekämpften sind, sondern uns auch den theoretischen Unterbau der in Betracht kommenden gnostischen Lehren zeigen, von dem uns Jüd (und auch II Pt) nichts verrät. *ἐπαιδευθήσαν γὰρ τὰ ψυχικὰ οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι οἱ δι' ἔργων καὶ πίστεως πλὴς βεβαιούμενοι καὶ μὴ τὴν τελείαν γνώσιν ἔχοντες. εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσιν. διὸ καὶ ἡμῖν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν ἀγαθὴν πράξιν ἀποφαίνονταί· ἄλλως γὰρ ἀδύνατον σωθῆναι. αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντη τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν. ὥς γὰρ τὸ χοικὸν ἀδύνατον σωτηρίας μετασχεῖν (οὐ γὰρ λέγουσιν αὐτοὶ δεκτικὸν αὐτῆς), οὕτως πάλιν τὸ πνευματικὸν (θέλουσιν οἱ αὐτοὶ εἶναι) ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι,*

κἂν ὁποίαις συγκαταγένηνται πράξεις. ὃν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν φύσιν διαφυλάττει, τοῦ βορβόρου μηδὲν ἀδικῆσαι δυναμένου τὸν χρυσόν· οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσιν, κἂν ἐν ὁποίαις ὑλικάῃς πράξεις καταγένηνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτειν, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν. || Διὸ δὴ καὶ τὰ ἀπειρημένα πάντα ἀδεῶς οἱ τελειότατοι πράττουσιν αὐτῶν, περὶ ὧν αἱ γραφαὶ διαβεβαιοῦνται, τοὺς ποιῶντας αὐτὰ βασιλείαν θεοῦ μὴ κληρονομήσειν. καὶ γὰρ εἰδωλόθυτα ἀδιαφόρως ἐσθίουσιν, μηδὲν μολύνεσθαι ὑπ' αὐτῶν ἡγούμενοι, καὶ ἐπὶ πᾶσαν ἐφορτάσιμον τῶν ἐθνῶν τέρψιν εἰς τιμὴν τῶν εἰδώλων γινομένην πρῶτοι συνίασιν, οἱ δὲ καὶ ταῖς τῆς σαρκὸς ἡδοναῖς κατακόρως δουλεύοντες, τὰ σαρκικά τοῖς σαρκικοῖς καὶ τὰ πνευματικά τοῖς πνευματικοῖς ἀποδίδοσθαι λέγουσιν. καὶ οἱ μὲν αὐτῶν λάθρα τὰς διδασκομένας ὑπ' αὐτῶν τὴν διδαχὴν ταύτην γυναικάς διαφείρουσιν οἱ δὲ καὶ κατὰ τὸ φανερόν ἀπερυσθιάσαντες ὧν ἂν ἐρασθῶσιν γυναικῶν, ταύτας ἀπ' ἀνδρῶν ἀποσπάσαντες ἰδίας γαμετὰς ἡγήσαντο. ἄλλοι δ' αὖ πάλιν σεμνῶς κατ' ἀρχάς, ὥς μετὰ ἀδελφῶν προσποιοῦμενοι συνοικεῖν, προϋόντος τοῦ χρόνου ἡλέγχθησαν, ἐγκύμονος τῆς ἀδελφῆς ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ γεννηθείσης. Der Bericht des Irenäus ist ein guter Kommentar zu der ersten Aussage von V. 4b. Weil die Gnostiker sich als freie und begnadigte Pneumatiker fühlten, die der Herrschaft des Gesetzes und der niederen Engelwesen entnommen waren, deren zukünftiges Heil sicher stand und deren unzerstörbare Kraftnatur durch keine Befleckung des Fleisches angegriffen werden konnte, deshalb fühlten sie sich nicht an Gesetz und Sitte gebunden und machten ein sittenloses Leben zum Prüfstein der Vollkommenheit: „man muß die Tiefen des Satans erkennen“ (Apf 2²⁴). Um diese Art von Lebensführung und ihre theoretische Rechtfertigung handelt es sich auch an unserer Stelle und nicht einfach um ein leichtfertiges Leben aus Lässigkeit und mangelndem Ernst. ἀσέλγεια ist die zügellose sinnliche Ausschweifung.

In der zweiten Partizipialverbindung τὸν μόνον δεσπότην κτλ. besteht eine Schwierigkeit darin, daß nicht klar wird, ob von Christus allein (B. Weiß, Kühn, Spitta, Windisch, Bigg, Mayor), oder von Gott und Christus die Rede ist (v. Soden, Hollmann). Zugestanden ist, daß man im ersten Gliede sowohl wegen δεσπότης als auch wegen μόνος unbedingt zunächst an Gott denkt. Denn δεσπότης wird, wo es in der altchristlichen Literatur zur Bezeichnung des „Herrn“ im religiösen Verhältnis entgegentritt, mit Ausnahme von II Pt 2¹ immer von Gott gebraucht, vgl. Ef 2²⁹; Apf 6¹⁰, eine lange Reihe von Stellen in I Clem und in Herm, Barn 1⁷, 4³; besonders beweisend scheint mir noch der Gebrauch des Wortes in liturgischen Stellen bei I Clem, vor allem im Gemeindegebet 59⁴, 60³, 61^{1f}. zu sein, wozu noch die Anrede im Eucharistiegebet der Did 10³ zu stellen ist. Bei diesem durchgehenden, auch durch die Liturgie befestigten Sprachgebrauche ist es sehr mißlich, δεσπότης an unserer Stelle auf Christus zu deuten. Und die davorstehende Näherbestimmung μόνος paßt viel besser, wenn δεσπότης auf Gott, als wenn es auf Christus gedeutet wird. Daß der Artikel nur einmal gesetzt und vor κύριον κτλ. nicht wiederholt wird, zwingt nicht dazu, die unter dem Artikel stehende

Doppelbezeichnung auf eine Person zu beziehen, denn *κύριος* gehört wie *θεός* zu den Substantiven, die ein in seiner Art einziges Wesen bezeichnen, daher den Eigennamen nahekommen und artifellos gebraucht werden können, vgl. II Th 1¹² *τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* und Blas, Grammatik § 46, 6. [In dem Anklagebrief gegen Paul von Samosata bei Euseb VII 30⁴ steht, worauf Kampf aufmerksam gemacht hat: *τοῦ καὶ τὸν θεὸν τὸν ἑαυτοῦ καὶ κύριον ἀρνούμενου* im offenkundigen Anklang an Jud 4 und mit einem Gebrauche der Artikel, der ebenfalls der vorgetragenen Auffassung günstig ist. Nur ist die Lesart nicht ganz sicher, vgl. den Apparat bei Schwarz.] KLP und min. fügen *θεόν* hinter *δεσπότην* ein. Für die Deutung des *μόνος δεσπότης* auf Gott kann weiter noch auf V. 25 hingewiesen werden, wo auch die Einzigkeit Gottes, des Retters, hervorgehoben wird. Die Frage dann, worin die „Verleugnung des einzigen Herrn“ bestand, die den Irrlehrern vorgeworfen wird, kann man, gerade wieder mit Berufung auf V. 25, dahin beantworten, daß durch die Äonenlehre der Gnostiker, vielleicht durch die Lehre vom welterschaffenden Demiurgen die Einzigkeit Gottes beeinträchtigt wurde. Es genügt aber bei dem sehr unbestimmt gehaltenen Vorwurf der Hinweis auf die praktische Verleugnung Gottes, die in der eben erschlossenen Lebenshaltung der Gnostiker lag.

Wenn man, was selbstverständlich auch möglich ist (II Pt 2¹), *δεσπότης* auf Christus deutet, dann sagt der zweite Vorwurf nur dies eine, daß die Irrlehrer Jesus Christus, unsern einzigen Herrscher und Herrn verleugnen. Die Verleugnung Jesu, die in jedem Falle ausgesagt wird, ist nicht auf lehrhafte Heruntersetzung Christi zu deuten, — denn die Gnostiker haben sehr hohe Aussagen über ihren Soter gemacht — auch nicht auf eine Verwerfung des Herrn Jesus — denn sie wollen ja Christen sein — auch nicht auf Verleugnung in Verfolgungszeiten, die den Gnostiker gelegentlich vorgeworfen wird — denn auf Verfolgung deutet nichts sonst im Briefe —, sondern das *ἀρνεῖσθαι* Christus', des Herrn, bezieht sich auf praktisch-sittliche Verleugnung: durch die Lebenshaltung wird Christus verworfen.

VV. 5–8 bringen drei Beispiele, genauer noch Typen, schwerer göttlicher Strafe, aus denen dann in VV. 8ff. die entsprechende Nutzenanwendung gezogen wird.

V. 5, das erste dieser Beispiele, ist ein Hinweis auf das Gericht Gottes über die sündige Wüstengeneration Israels. Die Einführungsformel *ὕπομνησαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι, εἰδότες ἀπαξ πάντα*, ist nicht bloß auf das erste Beispiel, sondern auch auf die beiden andern zu beziehen, nicht aber auf alle folgenden Ausführungen. Auf den Sinn gesehen, besagt sie: was ich euch mitzuteilen habe, wißt ihr bereits, als Christen und Gläubige seid ihr ja im Besitz aller Erkenntnis; darum ist nur eine Erinnerung, ein Zurückrufen ins Gedächtnis nötig. In der Tat kann der Verf. von dem Stoff, den er in seinen Beispielen bringt, voraussetzen, daß er den Lesern bekannt sei, und er führt die Beispiele deshalb nur so an, daß er andeutet und nicht ausführlich erzählt. *εἰδότες ἀπαξ πάντα* ist darum nicht bloß eine Formel des Briefstiles und der Höflichkeit. Aber freilich sind die Worte, die ein großes Lob enthalten, auch eine verbindliche Redeform den Lesern gegenüber. Denn

πάντα ist eine starke Aussage. Die Angeredeten werden damit als volle, mündige und sichere Christen geehrt, die im Besitz aller nötigen Erkenntnis sind; πάντα kann nicht bloß auf den im folgenden gebrachten ATlichen und apokalyptischen Erzählungsstoff bezogen werden, es geht auf alles Wissen und allen Glauben, der den Christen übergeben ist, vgl. V. 3. Entsprechend der Aussage von V. 3 wird εἰδóτας πάντα durch ein daneben gesetztes ἀπαξ verstärkt, das hier die gleiche Bedeutung hat wie dort: ein für allemal sind die Christen Erleuchtete und Wissende. Ähnliche verbindliche Formeln des Briefstiles und seiner Paränese vgl. noch außer in der Parallele II Pt 1¹² in I Th 4⁹; Röm 15¹⁴; I Joh 2^{21. 27}; Barn 1^{2-8, 49} (99); Ign Eph 3^{1, 81} u. a. — In dem Satzgliede ist die eben der Erklärung zugrunde gelegte Textform nicht die einzig überlieferte, aber doch die sicher ursprüngliche: **Ν**KLP min. u. a. (Rec.) fügen hinter εἰδóτας ein ὁμῶς ein, eine unnötige Wiederholung aus dem Vorhergehenden; ἀπαξ ferner wird von einer Reihe von Zeugen (darunter **Ν**) gegen BACL vulg. u. a. hinter κύριος gestellt: die Parallele von V. 3 Schluß und dann die Überlegung, daß ἀπαξ durch das δεύτερον leicht in den Aussagesatz gezogen werden konnte, spricht entschieden für die Ursprünglichkeit der von B und Genossen bezeugten Stellung; endlich lesen statt πάντα KLP min. τοῦτο, auch sicher eine spätere, erleichternde Änderung.

Das folgende, im Aussagesatz ὅτι κτλ. gebrachte Beispiel ist nach Num 14²⁶⁻³⁸ zu erklären: Das murrende Volk, alle, die zwanzig Jahre und darüber alt sind, geht in der Wüste zugrunde, ihre Leiber fallen und keiner kommt in das verheißene Land hinein außer Kaleb und Josua. So vernichtet sie der Herr. Vgl. noch JSir 16^{9f.}; I Kor 10¹⁻¹¹; Hbr 3⁷⁻⁴¹¹. Sehr mit Unrecht wird das Unheils-Gericht Gottes, das hier erwähnt wird, auf die babylonische Gefangenschaft oder auf die Zerstörung Jerusalems und die Vernichtung des Staatswesens durch die Römer in den Jahren 66 ff. bezogen. In eine Beispielreihe, die an zweiter Stelle die gefallenen Engel, an dritter Sodom und Gomorrha nennt, paßt nur ein Vorgang, der sich auch in alter Zeit und grauer Vergangenheit ereignet hat. Der κύριος, der rettet und danach vernichtet hat, ist Gott. Die Lesart steht indeß nicht fest. Der Lesung κύριος **Ν**C* oder δ κύριος KL min, Väter und einige Übersetzungen tritt die Variante (δ) θεός in C^{corr} einigen min, tol, arm, Clem, Lucif und die viel bedeutsamere Ἰησοῦς in BA, einigen min, vulg, sah, cop, aeth, Didym konkurrierend entgegen. Es ist nicht ausgeschlossen, das Ἰησοῦς der ursprüngliche Text ist. Wir hätten dann an der Stelle einen Beleg für die von Anfang an in der christlichen Gemeinde geübte und schon im 2. Jhrh. (Justin) zu so großer Virtuosität ausgebildete christologische Deutung des AT.; auch Paulus hat ja den Wüstenzug unter der Begleitung des präexistenten Christus geschehen lassen (I Kor 10⁴). Es kommt hinzu, daß Jesus-Josua schon eine alte Spekulation ist; in den LXX ist die Namensform Ἰησοῦς für Josua gebraucht. (Was eine solche christologische Spekulation für die Frage bedeutet, ob Judas, der leibliche Bruder Jesu, den Brief geschrieben habe, liegt auf der Hand). Doch wird κύριος wohl die richtige Lesart

sein. Im andern Falle müßte man, da V. 6 das gleiche Subjekt hat, auch die Fesselung der abgefallenen Engel dem präexistenten Christus zuschreiben; $\overline{\text{KE}}$ konnte leicht in $\overline{\text{IS}}$ geändert werden, namentlich da Ἰησοῦς Χριστός unmittelbar vorherging. Der λαός , der aus Ägypten gerettet wurde, ist Israel; das Wort wird ohne Artikel gebraucht, weil es als Eigennamen empfunden wird. — τὸ δεύτερον bedeutet: zum zweitenmal. Dem Verf., der sich nicht ganz richtig ausdrückt, schwebt offenbar vor: der Herr hat zweimal im Schicksal des Volkes sich tätig gezeigt. Er hat es erst einmal gerettet und aus Ägyptenland geführt, dann zum zweiten hat er wieder eingegriffen und hat es vernichtet. Die μὴ πιστεύσαντες sind dem Umfange nach dieselben wie der λαός , denn die Vernichteten müssen dieselben sein wie die zuvor Geretteten, und der ATliche Bericht läßt auch alle erwachsenen Glieder der Volksgemeinde zugrunde gehen. Der Ausdruck $\text{τοὺς μὴ πιστεύσαντας}$ und der darin beschlossene Vorwurf war dem Verf. von dem ATlichen Berichte gegeben, vgl. Num 14¹¹: $\text{ἕως τίνος παροξύνει με ὁ λαὸς οὗτος; καὶ ἕως τίνος οὐ πιστεύουσίν μοι ἐν πᾶσιν τοῖς σημείοις, οἷς ἐποίησα ἐν αὐτοῖς;}$ der sonst in Num 14 und anderwärts dem Volke gemachte Vorwurf ist freilich das γογγύζειν . Dem Verf. paßt aber das μὴ πιστεύειν viel besser in den Zusammenhang, weil auch die Irrlehrer von der überlieferten πίστις abgefallen sind, vgl. V. 3, auch V. 4. Auch σώσας und ἀπώλεσεν sind Ausdrücke von stark religiöser Färbung, die in der Gemeindefprache zur Zeit des Verf. oft verwendet wurden. Absichtlich werden diese Worte gebraucht, damit die Verbindung zwischen jenem ins Verderben gegangenen Geschlecht der alten Zeit und den Irrlehrern der Gegenwart leicht hergestellt werden kann. Denn VV. 5–7 sind mehr als Beispiele, es sind Typen und Weissagungen der heiligen Schrift, die der Verf. an den Irrlehrern seiner Zeit in Erfüllung gehen sieht. Die Beziehung und das tertium zwischen V. 5 und den Irrlehrern ist diese: auch die Irrlehrer und ihr Anhang haben die Gnade Gottes schon gespürt, sie sind gläubig geworden und haben zu den Geretteten gehört. Aber damit ist ihre dauernde Rettung ganz und gar nicht sicher gestellt. Auch das ungläubig gewordene, abgefallene Israel ist von Gott, trotz vorhergegangener Rettung vernichtet worden. Eine Warnung für die Gemeinde, sich nicht verführen zu lassen.

V. 6. Und noch viel höher begnadete Wesen als es Menschen sind, herrschende Engel aus den strahlenden Lichtbezirken des Himmels sind ins Verderben gekommen und harren, im Finsternen gebunden, gerechten Gerichtes, weil sie abgefallen und in Ungehorsam und Sünde (Unzucht, und zwar nach V. 7 widernatürliche) verstrickt sind. Davon spricht das zweite Beispiel.

Zum Verständnis des hier gebrachten Stoffes ist wieder auf Henoch zu verweisen, den der Verf. an dieser Stelle deutlich im Sinne hat, und der von Henoch verwendete Stoff ist seinerseits ein Stück Engelmythologie, das an den Mythos von Gen 6^{1ff}. anknüpft, vgl. schon zu I Pt 3^{19f}. Die für das Verständnis von Jud 6 in Betracht kommenden Stellen des Henochbuches sind 124–131: Henoch, du Schreiber der Gerechtigkeit, geh, verkünde den Wächtern des Himmels, die den hohen Himmel, die heilige ewige Stätte

verlassen, mit den Weibern sich verderbt, wie die Menschenkinder tun, getan, sich Weiber genommen und sich in großes Verderben auf der Erde gestürzt haben: sie werden keinen Frieden noch Vergebung finden Henoch aber ging hin und sagte zu Asafel: Du wirst keinen Frieden haben; ein großer Urteilspruch ist über dich ergangen, dich zu binden. Vgl. weiter 10⁴⁻⁶. Zu Raphael sprach der Herr: Sessle den Asafel an Händen und Füßen und wirf ihn in die Finsternis; mache in der Wüste, in Dudael, ein Loch und wirf ihn hinein. Lege unter ihn scharfe und spitze Steine und bedecke ihn mit Finsternis. Er soll für ewig dort wohnen, und bedecke sein Angesicht [mit Finsternis], damit er kein Licht schaue. Aber am Tage des großen Gerichtes soll er in den Feuerpfuhl geworfen werden; 10¹¹⁻¹³: Zu Michael sprach der Herr: Geh, binde Semjasa und seine übrigen Genossen, die sich mit den Weibern vermischt haben binde sie für 70 Geschlechter unter die Hügel der Erde bis zum Tage ihres Gerichts und ihrer Vollendung, bis das ewige Endgericht vollzogen wird. In jenen Tagen wird man sie in den Abgrund des Feuers abführen, und sie werden in der Qual und im Gefängnis immerdar eingeschlossen werden, vgl. dann noch 15³: Warum habt ihr den hohen, heiligen, ewigen Himmel verlassen und habt bei den Weibern geschlafen?

Das artikkelose *ἄγγελος*, „Engelgeschöpfe, Wesen von der Klasse der Engel“ wird näher bestimmt durch *τοὺς μὴ τηρήσαντας κτλ.* Nicht alle Engel, sondern nur die gefallenen sind gefesselt worden. Nach Hen 6⁵ waren es zweihundert. *ἀρχή* ist nicht „der ursprüngliche Zustand“ (Calvin, Grotius u. a.), sondern, wie von den neueren Auslegern allgemein erklärt wird, die himmlische Herrschaftswürde der Engel. Daß die Engel, der himmlische Hofstaat, Machtbezirke und Herrschergewalt haben, ist eine im Spätjudentum und im alten Christentum oft bezeugte Vorstellung. Gerade unser Brief (VV. 8 und 10) verteidigt den Engelfult, der doch nur einen Sinn hat, wenn die Engel himmlische Herrscher sind, vgl. dagegen I Kor 2⁸; Gal 4⁹; Kol 2⁸. 18ff.; Apf 19¹⁰, 22^{sf}. Die Engel sind die Völkerhirten (Dtn 32⁸ LXX: *ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱὸς Ἀδάμ, ἔστησεν ὄρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. καὶ ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ*). Aber auch der ganze Lauf des Kosmos, Sonne, Mond, Gestirne, Winde, Blitz und Donner, Regen und Hagel, ist der Herrschaft der Engel unterstellt; hier sind die astronomischen Ausführungen Hen 72–82 zu vergleichen, auch die Namen von Engeln und Engelfassen: *ἀρχοντες, ἡγούμενοι, ἀρχαί, δυνάμεις, κυριότητες, ἐξουσίαι, χιλιάρχοι, ταξίαρχοι* u. a. m., die alle auf Macht und Herrschaft hindeuten. Zur Angelologie des Spätjudentums vgl. Bouffet, Religion des Judentums 2. Aufl. 1906, Kap. XVI. Auch die gefangenen Engel hatten von Gott Herrschaft übertragen erhalten, die sie aber nicht bewahrten; sie verließen vielmehr ihre eigene Wohnstätte (*τὸ ἴδιον οἰκητήριον*) d. i. natürlich den Himmel (vgl. die oben angeführten Stellen aus Henoch, auch Clem Al Hypot. 3. St.: *caelum videlicet ac stellas significat ea voce*), um auf die Erde hinabzusteigen und sich dort zu den schönen Menschentöchtern zu gesellen. Zu den folgenden Ausdrücken *εἰς κρίσιν κτλ.* sind ebenfalls die

angeführten Henochstellen zu vergleichen, die oben gesperrten Worte geben die Parallelen an. Die *μεγάλη ἡμέρα* ist der Tag des Endes, vgl. für *μεγάλη* noch Apg 220; Apf 617, 1614. Zu der Finsternis und der Verwahrung der Gefangenen in ihr vgl. noch Slavischen Hen 71: es ergriffen mich aber jene Männer und führten mich in den zweiten Himmel und zeigten mir eine Finsternis, größer als die Finsternis der Erde. Und daselbst sah ich Gefangene, bewacht, hängend, erwartend das große und unmeßbare Gericht. Doch werden wir uns die gefangenen Engel von Jud 6 nicht in finsternen Räumen eines Himmels, sondern in Löchern und Höhlen unter der Erde, unter den Hügeln und Bergen, die wuchtend über ihnen lasten, zu denken haben, vgl. oben das finstere Loch in der Wüste Dudaël, in dem Asafel liegt, und dann Semjasa und seine Genossen unter den Hügeln der Erde. — Die Fesseln sind *ἄδιοι*, ewig, sie werden den Engeln auch nicht am Tage des Gerichtes abgenommen, sondern mit ihnen gebunden werden die Verworfenen in den Feuerpfuhl gestürzt. Dies ist auf Spittas Versuch und Kühls bedingte Zustimmung zu antworten, die *ἄδιος* für den Verf. von *ἄδης* = *Ἅδης* herkommen lassen. Ob der Verf. diese falsche Etymologie gehabt hat, können wir freilich nicht wissen (Windisch), aber den Vorschlag mit dem Hinweis darauf zu stützen, daß die ewige Dauer der Fesseln sich nicht mit der vorläufigen Strafe des *τηρεῖσθαι* vertrage, geht nicht an. *τετήρηκεν* ist das Perfekt, weil die Einsezung in Haft und Finsternis in der Urzeit erfolgt ist und noch immer andauert. — Daß dem Verf. an dem Beispiel der gefallenen Engel außer der Verwerfung der schon hoch Begnadigten (vgl. die zum Eingang des V. gemachte Bemerkung) noch etwas Anderes wichtig und beachtenswert ist, zeigt der nächste V. (vgl. die Erklärung): die Engel haben Strafe erlitten, weil sie sich widernatürlicher Unzucht hingegeben hatten. Und eine gleiche Sünde scheint der Verf. auch den von ihm bekämpften Irrlehrern zuzuschreiben.

V. 7 bringt das dritte und letzte Beispiel: Sodom und Gomorrha und ihre Nachbarstädte. Das Beispiel wird mit *ὧς* an das vorangehende angeknüpft und steht daher nicht auf einer Linie mit den beiden vorhergehenden, es bildet einen selbstständigen Satz und ist nicht mehr von dem *ὅτι* der Aussage in V. 5 abhängig. Auch inhaltlich weicht es von den beiden voranstehenden ab. Bei jenen ist der Hauptgedanke: Hütet ihr euch, und wehe den Irrlehrern und ihrem Anhang; auch nach großem Erbarmen und hoher Auszeichnung kann der Herr Unwürdige und Frevler treffen. Hingegen handelt es sich bei V. 7 um ein auffälliges und berühmtes Strafgericht, das Frevler getroffen, die vorher nicht in einem engen Verhältnis zu Gott standen und nicht seine besondere Gnade erfahren hatten. Dafür aber hat inhaltlich die Sünde der verfluchten Städte eine Beziehung zur Sünde der Irrlehrer: widernatürliche Unzucht besleckt auch diese und mit *ὁμοίως* wird V. 8 im Folgenden an das Beispiel von V. 7 angeknüpft. Als sicher hat für V. 7 zu gelten, daß die ganze Aussage sich auf Sodom, Gomorrha und die Nachbarstädte bezieht und daß zu *πρόκειται κτλ.* als Subjekt nicht etwa die Engel von V. 6 und die Wüstengeneration von V. 5 zu nehmen ist (so v. Soden):

die Engel sind ja noch gar nicht im ewigen Feuer, sondern sie sind in der Finsternis gebunden und kommen erst am „großen Tage“ in den Feuerpfuhl, und die Wüstengeneration ist in der Wüste umgekommen.

Zum Beispiele selber vgl. Gen 19⁴⁻²⁵. Die „benachbarten Städte“ sind nach Dtn 29²³; Hos 11⁸ Admah und Zeboim; Zoar, die fünfte Stadt (daher Πεντάπολις Weish. Sal. 10⁶), wurde nach Gen 19^{20ff.} auf Lots Bitten verschont. Nach Gen 19²⁵ vernichtete der Herr Sodom und Gomorrha und die ganze Umgebung (καὶ πᾶσαν περιόριον).

Der Partizipialsatz, τὸν ὁμοιον τρόπον κτλ. gibt den Grund für den Untergang der vorhererwähnten vier Städte an. Grammatisch möglich wäre es auch, den Partizipialsatz nur auf αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις zu beziehen und τοῦτοις auf Sodom und Gomorrha oder unter Annahme einer constructio ad sensum auf die Bewohner von Sodom und Gomorrha zu deuten. Aber dagegen spricht, daß Σόδομα καὶ Γόμορρα mit περὶ αὐτὰς als Feminina behandelt sind, daß die Annahme einer constructio ad sensum erst dann erlaubt ist, wenn der grammatisch nächstliegende Zusammenhang Schwierigkeiten macht, und daß die in dem Partizipialsatze angedeutete Sünde der widernatürlichen Unzucht in Gen 19 grade von den Sodomitern erzählt wird. So muß für τοῦτοις ein Maskulinum im Plural gesucht werden, auf das es zu beziehen ist, und das sind nicht die erst im Folgenden erwähnten Irrlehrer, was wegen der Art, wie diese in V. 8 Anfang neu eingeführt werden (ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι) eine unmögliche Annahme ist, sondern die in V. 6 erwähnten Engel. Die Engel haben widernatürliche Unzucht getrieben, indem sie zu den Menschentöchtern herabstiegen. Dadurch sind sie hinter fremdem Fleische (ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας) hergegangen. Denn auch die Engel hatten Leib und Fleisch, sonst hätten sie sich nicht ihre Lust bei den Menschentöchtern holen können, nur hatten sie andres Fleisch als diese, und darum war es eine gottlose, widernatürliche Vermischung, die sie eingingen. — Auch die beiden Engel, die zu Lot kamen, hatten σάρξ, aber eben keine menschliche, und die Sodomiter verfielen, als sie sie begehrten, in widernatürliche Unzucht und ihr Vergehen war das nämliche wie das der gefallenen Engel. Das ist die dem Zusammenhange und dem Wortlaute günstigste Erklärung. Man kann unter dem ἀπέρχεσθαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας nicht gut die Knaben- und Jünglingsliebe verstehen, die die Erzählung von Gen 19 an sich auch nahelegen würde, und die, wie der nächste V. zeigt, den Gnostikern vorgeworfen wird: ἀπέρχ. ὀπ. σαρκὸς ἐτέρας wäre für Liebe zum Gleichgeschlechtigen ein merkwürdiger, unerklärbarer Ausdruck. Der Päderast geht im Gegenteil hinter dem gleichen Fleische her. — ἐκπορνεύειν kommt im NT. nur hier vor, in der LXX aber wird das Kompositum bedeutend öfter gebraucht als das Simplex und ist wie dieses die Übersetzung von zanah und seinen Formen. Das ἐκ verstärkt einfach die Bedeutung des Simplex, vgl. ἐκφοβέω, ἐκμαίνω u. a.

In der Konstruktion des Hauptsatzes ist πρὸς αἰώνιον mit δίκην und nicht mit δείγμα zu verbinden. Der Sinn, auch der Rhythmus des Satzes verlangt diese Verknüpfung. δείγμα ist das Vorgezeigte, das Beispiel, πρό-

κείται ist Präsens, das deshalb genommen ist, weil freilich nicht die Städte selber, wohl aber das Tote Meer, die Stelle, an der sie einst standen und an der sie noch jetzt ihre Strafe erleiden, vor allen Augen offen daliegt. Nicht nur in Palästina und Syrien, sondern überall in der alten Welt war das merkwürdige Schauspiel des Toten Meeres und seiner Erscheinungen bekannt, antike Schriftsteller (Tacitus, Plinius) geben Beschreibungen davon. — Zum Sinne der Aussage von 7 Schluß vgl. noch folgende Stellen: III Maf 25: *ὁὐ τοὺς ὑπερφηανίαν ἐργαζομένους Σοδομίτας, ἀδήλους (berüchtigt) ταῖς κακίαις γενομένους, πρὸς καὶ θεῶν κατέφλεξας, παράδειγμα τοῖς ἐπιγινόμενοις καταστήσας*; dann Weish Sal 106f.: *... φνγόντα (Tot) πῦρ καταβάσιον Πενταπόλεως, ἧς ἔτι μαρτύριον τῆς πονηρίας καπνίζομένη καθέστηκε χέρος, καὶ ἀτελέσιν ὥραις καρποφοροῦντα φυτά*; Philo, De Abrah. 140 f. (p. 21 M): *καὶ μέχρῃ νῦν καίεται, τὸ γὰρ κεραύνιον πῦρ ἡμιστὰ σβεννύμενον ἢ νέμεται ἢ ἐντύφεται. πίστις δὲ σαφεινὰ τὰ ὁρώμενα τοῦ γὰρ συμβεβηκότος πάθους μνημεῖόν ἐστιν ὃ τε ἀναδιδόμενος ἀεὶ καπνὸς καὶ ὃ μεταλλεύουσι θεῖον*. Derf., Vita Moysis II 56, (p. 143 M): *τότ' οὖν, ὡς μνηύει τὰ λόγια, κεραυνοὶ ῥυέντες ἐξ οὐρανοῦ τοὺς τε ἀσεβεῖς κατέπρησαν καὶ τὰς πόλεις αὐτῶν καὶ μέχρῃ τοῦ νῦν μνημεῖα τοῦ συμβεβηκότος ἀλέκτον πάθους δεικνύνται κατὰ Συρίαν, ἐρεῖπια καὶ τέφρα καὶ θεῖον καὶ καπνὸς καὶ ἡ ἔτι ἀναδιδομένη φλόξ ἀμανρὰ καθάπερ διασφυχομένου πυρός*. Aus den Rauch- und Feuererscheinungen der Gegend, aus Asche, Lava, Schwefel, Erdspech, heißen Quellen, die dort zu finden waren, zum Teil vom Toten Meere ausgeschieden wurden, wurde also der Schluß gezogen, daß unter der Erde das Vernichtungs- und Straffeuer der Städte noch immer fortbrenne, vgl. dann noch Hen 675–7, auch 106; Apf 20¹⁰, 21⁸, wo das unterirdische höllische Feuer in der Gegend vom Toten Meere festgelegt wird. Der Gedanke, daß vulkanische Erscheinungen mit dem Höllenfeuer zusammenhängen, geht also bis ins graue Altertum zurück. Auch unser Verf. scheint an das Höllenfeuer zu denken. Darauf führt der Ausdruck *πῦρ αἰώνιον*. Das Beispiel der Städte ist übrigens vom Verf. ausgeweitet und verallgemeinert. In Gen 19 wird das *ἐκπορνεῖν* und *ἀπέρχ.* *ὁπίσω σαρκ. ἐτέρ.* nur von den Sodomitern berichtet und auch sie führten ihre Sünde nicht aus, sondern beabsichtigten sie nur. Kannte der Verf. vielleicht erweiterte außerkanonische Legende?

Mit D. 7 hat die Beispielsreihe ihr Ende erreicht. Es gehört zur Art von jüdischer und altchristlicher Predigt und erbaulicher, überhaupt religiöser Schriftstellerei, durch Aneinanderreihung von Beispielen belohnter Frömmigkeit und bestrafte Gottlosigkeit zu wirken. Hbr 11 ist bekannt, dann ist weiter I Clem in weiten Parteen eine Sammlung von Musterbeispielen aus dem großen Buche der Vorbilder und Exempel, dem AT. Zur Aufzählung von Frevelgeschlechtern und dem Gericht über sie vgl. noch besonders JSir 166–10 (die Giganten, Sodom und Gomorrha, die Wüstengeneration) Weish Sal 104–6 (Sintflut und Sodom und Gomorrha), III Maf 24–7 (die Giganten, die Sintflut, Sodom und Gomorrha, Pharao und sein Heer) I Clem 513–5 (die Rote Korahs, Pharao und sein Heer) u. a. m. (vgl. auch Windisch 3. St.).

V. 8. Nach der Reihe der schreckhaften und drohenden Strafbeispiele wird mit ein paar, leider nicht sicher zu erklärenden Worten das frevelhafte Treiben der Irrlehrer angedeutet, sehr kurz, weil das Schriftstück für Augen und Ohren von Wissenden bestimmt ist.

Die Schilderung wird eng an das Voranstehende angeschlossen, denn *ὁμοίως* blickt auf das eben gebrachte Beispiel der Sodomiter zurück. In gleicher Weise wie diese vergehen sich auch die Irrlehrer, und das was ihnen vorgeworfen wird, ist, um es im allgemeinen vorweg festzustellen, Unzucht sowie Verachtung und Lästern von irgendwelchen Engelwesen. Eben dieses beides aber haben sich auch die an den Engeln sich vergreifenden oder vergreifen wollenden Sodomiter zu schulden kommen lassen. *μέντοι* wird hier einen Gegensatz ausdrücken: trotz der großen Warnungsbeispiele fahren die Gnostiker mit ihrem Freveltun fort (anders Hofmann und Kühn, die in *μέντοι* nur eine Verstärkung des *ὁμοίως* sehen: sie tun wirklich ein Gleiches). *καὶ οὗτοι* weist auf die schon V. 4 in die Rede eingeführten Irrlehrer hin, „auch diese“ wie eben die Bewohner Sodoms und der andern Städte.

Das vielgedeutete *ἐνυπνιαζόμενοι* kann schon seiner Stellung wegen nicht zum ersten Gliede allein (*σάρκα μὲν μαίνουσιν*) gehören, sondern muß eine auf alle drei Glieder sich beziehende Erweiterung von *οὗτοι* sein. *ἐνυπνιαζεσθαι*, von *ἐνύπνιον*, Traum, abgeleitet, bedeutet träumen. Der hier angedeutete Tatbestand und der gegen die Gnostiker erhobene Vorwurf des „Träumens“ wird nun nicht, wie die meisten Ausleger wollen, eng mit dem nachfolgenden Gliede *σάρκα κτλ.* zusammenzunehmen und auf sinnliche, wollüstige Träume, auf Aufstachelung der Sinnenlust durch die Träume, oder auf nichtige, verkehrte Einbildungen u. a. zu deuten sein, sondern die Träume, die die Gnostiker haben, sind visionärer Art. Im Traume kommen ihnen pneumatische Offenbarungen, oder aber: ihre pneumatischen Offenbarungen, deren sie sich rühmen, werden wegwerfend als Träume bezeichnet. Zu dieser Deutung (Spitta, v. Soden, Bigg, Windisch) ist der Gebrauch von *ἐνυπνιαζειν* Dtn 131. 3. 5 (*προφήτης ἢ ἐνυπνιαζόμενος*), Jer 347 (279) (*καὶ ὑμεῖς μὴ ἀκούετε τῶν ψευδοπροφητῶν ὑμῶν καὶ τῶν μαρτενομένων ὑμῶν καὶ τῶν ἐνυπνιαζομένων ὑμῶν καὶ τῶν ὁλωνισμάτων ὑμῶν . .*), weiter Jo 31 (Act 217) zu vergleichen.

Der erste Vorwurf lautet: *σάρκα μαίνουσιν*, vgl. V. 4 *ἀσέλγεια* und dann das Beispiel der Sodomiter. Da an dieses angeknüpft wird (*ὁμοίως* vgl. schon oben), so ist nicht an Hurerei (vgl. Apf 214. 20), oder nicht bloß an diese, sondern auch an widernatürlichen Geschlechtsverkehr, Knaben- und Jünglingsliebe, zu denken. Auch dies Laster kann aus der Erwähnung der Sodomiter, trotz der oben abgewiesenen Deutung von *σὰρξ ἐτέρα* abgelesen werden. Denn daß die Irrlehrer mit Engeln Unzucht trieben, wäre natürlich ein sinnloser Vorwurf.

Die zweite Anklage und die dritte gehören eng zusammen und, wie gleich zu zeigen, hängen sie auch mit der ersten innerlich zusammen. Die Worte sind leider, weil sie nur Andeutungen geben, nicht sicher zu erklären. In *κυριότητα δὲ ἀδετοῦσιν* ist das *δέ* wie auch im dritten Gliede adversativ

zum μέν des ersten Gliedes, und zwar stehen σάοξ und himmlische, höhere Wesen, die mit κυριότης und δόξαι bezeichnet werden, einander entgegen. κυριότης ist ein in seiner Deutung sehr umstrittenes Wort. Herm sim. V 61 und Did 41 bedeutet es die Herrlichkeit des Herrn, und von einer Anzahl von Exegeten wird es auch hier so verstanden (Ritschl, Spitta, v. Soden, B. Weiß, Kühl, Bigg, Mayor, Hollmann, Windisch . . .). Man könnte dann daran denken, daß die Irrlehrer Christus „verleugnen“ (V. 4), Gottes Gebote (gegen Unzucht . . .) geringschätzen, und daß so von ihnen gesagt werden kann: „Herrlichkeit des Herrn (Gottes oder Christi) achten sie gering“, lassen sie nicht gelten, wollen von ihr nichts wissen. — κυριότης ist uns aber weiter mehrfach als der Name einer Engelklasse überliefert, vgl. Kol 1 16; Eph 1 21; Hen 61 10; Slav. Hen 20. Da nun im Folgenden mit δόξας δὲ βλασφ. ganz sicher die Verachtung der Gnostiker gegen Engelwesen getadelt wird, so scheint mir die Deutung von κυριότης auf eine Klasse des Engelstaates auch hier sehr erwägenswert zu sein (vgl. Brückner und Schott). Aber sicher ist die Deutung nicht; sie wäre es, wenn statt κυριότητα der Plur. κυριότητας stünde. Der Sing. wird immer die erste Deutung mehr empfehlen. Der Vorwurf wird dann über die schon oben gegebene allgemeine Deutung hinaus seine besondere Farbe dadurch erhalten, daß die Irrlehrer vom Gotte des A.T. nichts wissen wollten, überhaupt im Gefühl ihrer Freiheit und ihres Pneumatikertums nichts davon hören wollten, daß von „Herr“ und „Herrschaft“ und „Wesen des Herrn“ geredet wurde.

δόξας δὲ βλασφημοῦσιν geht deutlich auf Lästung von Engelwesen. Den Plural δόξαι muß man, wie es auch allgemein geschieht, von Engelwesen verstehen: majestatem blasphemant, hoc est angelos, (Clem. Alex. Adumbr. 3. St.). Zu dieser Deutung zwingt V. 9 (vgl. die Erklärung) und die δόξαι als eine Engelklasse sind durch Ex 15 11: δεδοξασμένος ἐν ἁγίοις, θανμαστός ἐν δόξαις und durch Test. Jud 25 2: αἱ δυνάμεις τῆς δόξης gedeckt. Die Deutung der δόξαι auf die Leiter der Gemeinde, die Vorsteher, (Bigg) ist unmöglich. Umstritten ist an den Worten nur die Frage: sind böse oder gute Engel oder beide Arten gemeint? Die Frage würde kaum ernsthaft aufgeworfen worden sein, wenn nicht der nächste V. in einem anscheinend deutlichen Parallelismus zu δόξας βλασφ. sagen würde: τῷ διαβόλῳ . . . κολοῖον ἐπενεγκεῖν βλασφημίας und wenn nicht II Pt 2 10f. die δόξαι als böse Engel fassen würde. (Unter den δόξαι verstehen gute Engel Ritschl, Spitta, v. Soden, Hollmann; böse B. Weiß, Kühl; gute und böse Hofmann, Zahn; Windisch hält sein Urteil zurück). Da nun der auszeichnende Name δόξαι in Parallele mit κυριότης ganz entschieden von vornherein darauf führt, hier mächtige und erhabene Engel anzunehmen, und nicht gradeaus Dämonen und den Teufel, da weiter die Lästung des Teufels und seiner Scharen kaum ein neben die beiden andern Sünden zu stellender Frevel war, da endlich V. 9 seine Erklärung findet, auch wenn man unter den δόξαι erhabene Engel versteht, so dürfte diese Deutung sich mehr empfehlen als jene, vgl. zur Frage noch J. Sickenberger, Engels- oder Teufelslästerer im Judas-Briefe (8 – 10) und im 2. Petrusbriefe (2, 10 – 12)? in der Festschr. 3. Jhrh.

Feier d. Univ. Bresl. 1911, 621 ff. Man darf vielleicht aber überhaupt die scharfe Scheidung: gut oder böse nicht an die Vorstellung von den *δόξαι* heranbringen. Sind die *δυνάμεις, κυριότητες, εξουσίαι* u. s. w., die Paulus in Kol erwähnt, „gute“ oder „böse“ Engel? Sicher nicht gradezu feindliche und dämonische Mächte, sondern gottgesetzte Welt- und Gestirnherrscher, und doch empfindet sie Paulus als fremd, und sein Christus hat sie abtun und den Gläubigen den unmittelbaren Zugang zu Gott eröffnen müssen. Anders als Paulus ist der Verf. unseres Briefes und auch der Kreis von Gemeinden, an die er schreibt, geneigt, die Engel zu verehren, Gutes auf sie zurückzuführen und von ihnen zu erwarten, Sitte und Gesetz auf sie zurückzuleiten. Die Gnostiker hingegen lachten über diese Hüter- und Wächter-Engel, behaupten, sie seien unwissend und minderwertig, sie seien die niederen Welterschöpfer, die Gesetzgeber, schieden sie scharf vom höchsten Gotte und fanden, man müsse durch Verachtung von Gesetz, Zucht und Sitte diesen Engeln die Macht und die Ehre rauben.

D. 9 bringt ein Beispiel, das den Zweck hat, die Verwerflichkeit und die vermessene Kühnheit des eben gerügten Lästerns der hohen Engelmächte darzutun. Die Irrlehrer erfreuen sich, gegen die *δόξαι* etwas zu tun, was der Erzengel Michael gegen den Teufel selber sich nicht herausnahm. Sind die *δόξαι* die bösen Engel, oder gehören die bösen mit ihnen in eine Klasse, dann ist die Steigerung einfach: die Irrlehrer lästern böse Engel, Michael selber hat den Teufel nicht zu lästern gewagt. Sind die *δόξαι*, wie wahrscheinlich, erhabene, weltbeherrschende Engelwesen, dann ist die Steigerung doppelt: den verworfenen, armseligen Irrlehrern tritt der Erzengel Michael, der erste im Engelstaate, den *δόξαι* der Satan als Gegenstück entgegen; selbst Michael hat dem Teufel das Urteil nicht zu sprechen gewagt.

Die Legende, die hier vorliegt, ist der apokryphen Assumptio Mosis, (Himmelfahrt des Moses) entnommen. Das sagen Clem. Alex. Adumbr. in ep. Judae 3. St., Orig. De princ. III 2, 1, Didymus Alex., enarr. in ep. Judae, Gelasius Thycenus, Comm. act. conc. Nic. II 20, vgl. auch 18; (Ausgabe des erhaltenen lateinischen Fragments der Assumptio Mosis und seiner Testimonien von Clemin, Die Himmelfahrt des Moses in Siegmans Kleinen Texten H. 10; Charles The Assumption of Moses 1897; Litt. u. a. bei Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III³ 213 ff., III⁴ 301 ff.). Vgl. dann noch Cramers Katene 3. St. (S. 163): *τελευτήσαντος ἐν τῷ ὄρει Μωϋσέως, ὁ Μιχαὴλ ἀποστέλλεται μεταθήσων τὸ σῶμα, εἶτα τοῦ διαβόλου κατὰ τοῦ Μωϋσέως βλασφημοῦντος καὶ φονέα ἀναγορεύοντος διὰ τὸ πατάξαι τὸν Αἰγύπτιον, οὗκ ἐνεργῶν τὴν κατ' αὐτοῦ βλασφημίαν ὁ ἄγγελος, ἐπιτιμῆσαι σοι ὁ θεὸς πρὸς τὸν διάβολον ἔφη* und die slavische Mosesjage 16 bei Bonwetsch, Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1908, 607: denn es stritt der Teufel mit dem Engel (dem Archistrategen Michael), und er gestattete nicht, seinen Leib zu begraben, indem er sprach: Mose ist ein Mörder, er erschlug einen Mann in Ägypten und verbarg ihn im Sande. Da flehte Michael zu Gott, und es ward Donner und Blitz, und plötzlich verschwand der Teufel. Michael aber begrub ihn mit seinen (eigenen) Händen.

Über Michael, den Erzengel, vgl. Bouffet, Religion des Judent. ² 1906, 376 ff. und dann die Monographie von Luefen, Michael 1898. Wichtige Stellen, an denen Überlieferung über diesen Engelführer zutage tritt, stehen Dan 12₁, 10_{13. 21}; Hen 20₅; Slav. Hen 22₆ A, 33₁₀ AB; Assump Mos 10₂; Apf 12₇; Herm sim VIII 3₃. — ἀρχάγγελος nur hier und I Th 4₁₆ im NT., auch in LXX und Apostol. Vätern fehlt das Wort, Dan 12₁ wird Michael: ὁ ἀρχων ὁ μέγας genannt. — διακρινόμενος διελέγετο ist eine Häufung der Ausdrücke, durch die der Streit und zwar der Wortstreit zwischen den beiden Archonten angezeigt wird. — κρίσιν τινὶ ἐπιφέρειν heißt: ein Urteil über Jem. fällen, und βλασφημίας ist nicht, wie ältere Auslegung gemeint hat, der gen. obj., ein Urteil wegen Lästung, die also dann der Teufel ausgestoßen haben müßte, — was im Zusammenhange einen ganz unmöglichen Sinn gibt — sondern βλασφ. ist gen. subj., genauer gen. qual.: ein Urteil, das in Lästung bestand. Denn Michael selber, das ist der Sinn, wagte nicht, den Teufel zu lästern, ihn zu verdammen und zu schelten. Das Urteil gebührt eben Gott, es wäre im Munde des Erzengels dem Satan gegenüber, der doch auch zu den hohen, wenn schon finsternen Mächten gehört, eine ungehörige Lästung gewesen. Statt selber ein Urteil zu fällen, hat es Michael vielmehr Gott anheimgestellt. Die Assumptio Mosis, die Jud zitiert, hat sich in den Worten des Erzengels an Sach 3₂ angelehnt, wo eine ähnliche Begebenheit (Streit zwischen Engel und Teufel um den Hohepriester Josua) vorliegt.

V. 10. Nach dem Beispiel wird entschlossen wieder zu den Irrlehrern und ihrem Verhalten zurückgelenkt. Zu der Wiederaufnahme der Beschreibung durch οὗτοι vgl. V. 8 und dann im Folgenden das beständig wiederholte Demonstrativum VV. 12. 16. 19. — Zu dem Vorwurf ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν βλασφημοῦσιν vgl. V. 8 βλασφημοῦσιν und V. 9 κρίσιν βλασφημίας. Wenn man überlegt, auf welche Wesen sich in V. 8c und dem daranhängenden Beispiele V. 9 die βλασφημία bezieht, dann denkt man in V. 10 am nächsten und am besten daran, als Gegenstand des βλασφ. von V. 10 auch die δόξαι zu fassen und nicht, wie einige meinten, die δόξαι und die κυριότης. Die Lästung und Verhöhnung der Engel ist es, die den Verf. offenbar sehr erregt. Zu ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν vgl. vor allem I Kor 2₇—16, besonders 2₁₀ und 15_f. Die Irrlehrer sind nicht Pneumatiker, wie sie selber sagen, sondern Psephiker (V. 19) — woher sollten sie Kenntnis von dem Wesen der hohen Engel und überhaupt von der Art und der Zusammensetzung der unsichtbaren Welt haben? Aber in ihrer Frechheit nehmen sie sich Lästungen heraus. — Im Gegensatz zu dem Gebiete, das ihnen verschlossen ist, gibt es ein andres, auf dem sie sich gut auskennen, und das ist das der Sinnenlust. Zur Erklärung von 10b ist V. 8 σάρκα μαίνονσιν, das Beispiel von V. 7 und auch von V. 6, ἀσέλγεια in V. 4 und κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι V. 16 heranzuziehen. (An sich könnte nämlich ὅσα δὲ φῦσ. κτλ. auch auf Fressen und Saufen gedeutet werden). Zu φυσικῶς vgl. Diog. Laert. X 137 φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου (Μαθον) und dann zu φῦσ. ἐπίστασθαι die von Alford angeführte Stelle Xenoph

Act. II 3, 9: *μάχην ὁρῶ πάντας ἀνθρώπους φύσει ἐπισταμένους, ὥστερ γε καὶ τὰλλα ζῶα ἐπισταταί τινα μάχην ἕκαστα οὐδὲ παρ' ἐνὸς ἄλλου μαθόντα ἢ παρὰ τῆς φύσεως.* — *φθείρονται* ist wohl ausschließlich von geistlichem Verderben zu verstehen, und nicht auch von physischem Sitzzugrunderichten durch Ausschweifung, oder gar bloß von diesem.

V. 11. Wieder wird die eigentliche Schilderung der Irrlehrer unterbrochen, und sie werden in leidenschaftlicher Anklage mit großen Frevlern der alten Zeit verglichen, ohne daß wir genau zu sagen vermöchten, wo die Schnittpunkte des Vergleiches liegen. Zur Form *οὐαὶ αὐτοῖς* vgl. die Evangelien und die Apk oft, dann I Kor 9¹⁶, Hn oft, besonders 94–100. Das Wehe wird mit dreifach gegliedertem *ὅτι*-Satze begründet. Wehe erwartet die, die in Kains, Bileams und Korahs Fußtapfen treten. Der Aorist bedeutet wie auch in V. 4 die vollendete Tat, vgl. Blas, Grammatik § 57, 8.

τῇ ὁδοῦ τοῦ Κάιν ἐπορεύθησαν — daß die Irrlehrer auf dem Wege Kains gegangen sind, bedeutet, daß sie ein Verhalten zeigen, wie es das Kains war. Dabei hat man früher oft das tertium in der Mordschuld gesehen: wie Kain seinen Bruder leiblich tötete, so bringen jene den geistlichen Tod über ihre Anhänger (Oecumenius, Grotius, Schott, auch Bigg u. a.). Verwandte Exegese ist es, wenn an den Verfolgungseifer der Irrlehrer gegen die Gläubigen gedacht wird. Besser ist schon die Auslegung, die in Kain den Typus der Auslehnung gegen Gott, des Nachgebens gegen die Triebe trotz des göttlichen Gebotes sieht (Brückner, Fronmüller, Kühn), zu allgemein hingegen die Auffassung, daß er der erste böse Mensch, also Typus aller Bösewichte war, das erste Beispiel der in der Menschheit hervorbrechenden Sünde (De Wette, Hofmann, Keil, B. Weiß). Am besten ist es, bei der Erklärung des Beispiels nicht die Gen-Erzählung allein heranzuziehen, sondern auf die Betrachtung zu achten, in der Kain im zeitgenössischen Judentum steht (vgl. zur folgenden Erklärung Schnedenburger, Spitta, v. Soden, Mayor, Windisch, Hollmann und bedingt auch Kühn). Im Jerusalemer Targum zu Gen 4⁷ erscheint Kain als der erste Zweifler und Sophist, der da sagt: *non est iudicium nec iudex, non est aliud saeculum, nec dabitur merces bona iustis, nec ultio sumetur de improbis, neque per miserationem creatus est mundus, neque per miserationem gubernatur.* Und daß diese Auffassung von Kain bis ins 1. Jhrh. hinaufreicht, zeigt Philo, vgl. *de migr. Abr.* 75, p. 447; Kain ist bei Philo überhaupt Führer und Vorbild der gottfeindlichen, sinnlichen, geistig toten Menschen, vgl. noch *de poster. Cain.* 38f. 42, *de sacrif. Ab. et Cain.* 2, p. 163 u. a. St. (Kain im Register bei Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des AT.), dann Kain als den Ungläubigen Hbr 11⁴. Eine Sekte der libertinischen Gnosis im 2. Jhrh. nannte sich nach Kain, Iren. I 31¹, Clem. Alex. Strom. VII 17, 108, Epiph. haer. 38.

καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν. In dem Satzgliede ist die Bedeutung einzelner Worte und dann die Verbindung nicht klar. *ἐκχεῖσθαι* Pass. bedeutet: sich ergießen, sich ganz hingeben, sich fortreißen lassen, vgl. zum übertragenen Gebrauche des Wortes Sir 37²⁹; Test. Rub. 1;

Ign Phil 51; Clem. Alex. II, 20, 118, Plut., Vit. Ant. 21. Der Dativ *πλάνη* könnte für *εἰς πλάνην* stehen, oder er ist — die bessere Annahme — der instrumentale Dativ: durch Balaams *πλάνη* haben sie sich hinreißen, bestricken lassen. Dabei kann *πλάνη* aktiv die Verführung (Bileams) oder passiv die Verirrung (die von Bileam veranlaßt war) sein. Bileam ist der Prophet, den Balak gegen Israel aufstiftet, vgl. Num 22–24, 25^{1–3}, 31¹⁶; Neh 23²; er bringt den Israeliten bei, Götzenopferfleisch zu essen und zu huren Apg 2¹⁴. Bestechung verleitete ihn zu seinen Ratschlägen, Philo vit. Mosis II 268, p. 123, Joseph., Antt. IV 65. In rabbinischer Literatur wird dieser Vorwurf wiederholt und dort erscheint Bileam als Vater aller Irrlehrer, habfüchtigen und heillos Lebenden; auch wird ihm wegen Num 22^{22ff}. Engelverachtung vorgeworfen — alles das sind Züge, die auf die Irrlehrer passen. Und ein Zug wird noch besonders hervorgehoben: *μισθοῦ*, um Lohn, Bestechung, gen. pretii, haben sie sich auf Bileams Verführungskünste gestürzt: sie wollen mit ihrer libertinistischen Predigt andre gewinnen und sich an ihnen bereichern. (Die auch mögliche Verbindung *τῇ πλάνῃ τοῦ μισθοῦ Βαλαάμ* wird mit Recht von den meisten verworfen).

καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο. Zu Korahs und seiner Genossen Vergehen vgl. Num 16^{1ff}. Korahs Sünde ist die *ἀντιλογία*, die Ausfehnung und Empörung gegen Moses. So stellen sich die Irrlehrer in der Gemeinde gegen die Ordnung und die Führer. Das sichere Gericht, das über sie kommen wird, nimmt der Verf. vorweg: *ἀπώλοντο*, das hier, wie *φθείρονται* im vorangehenden V., vom geistlichen Untergange gebraucht wird, nicht vom äußeren, physischen.

Die Steigerung in den Verben des Aussagesatzes: *ἐπορεύθησαν, ἐξερχέθησαν, ἀπώλοντο* ist beabsichtigt und unverkennbar.

V. 12. Von der mittelbaren Beschreibung, die durch Beispiele erfolgte, wendet sich der Verf. wieder zu der gradeaus, gleichsam mit ausgestrecktem Finger deutenden: *οὗτοί εἰσιν*, um freilich gleich wieder in V. 12 b und 13 in vier Bildern die Beschaffenheit der Irrlehrer für uns mehr erraten zu lassen als unmittelbar zu geben. Doch läßt er immerhin wichtige Züge im Bilde der Gegner erkennen. Der wichtigste darunter ist die am Eingang von V. 12 angedeutete Tatsache, daß die Irrlehrer noch in sehr enger Verbindung mit der Gemeinde stehen. Ihre größere Gefährlichkeit wird von hier aus verständlich. *οἱ* vor *ἐν ταῖς* ist sicher und gut bezeugt (gegen K min, die es auslassen) ebenso *ἀγάπαις* (das in AC und einigen andern nach II Pt 2¹³ in *ἀπάταις* geändert wird), und *ὑμῶν* (gegen *αὐτῶν* A^{corr} vulg, pesch, arm). Zur Einführungsformel *οὗτοί εἰσιν* vgl. Hen 46³; Slav. Hen 7³, 18³; Apg 7¹⁴ u. a. Die Irrlehrer nehmen an den Agapen der Gemeinde Teil. Die Gemeinde kennt noch die gemeinsame Mahlzeit, die Versammlung, in der gegessen und getrunken und das „Herrenmahl“ eingenommen wird und nicht bloß von geweihten Elementen genossen wird (Justin Apol. I 67). Der Ursprung der Bezeichnung *ἀγάπη* für das Mahl wird in der Gesinnung zu suchen sein, in der es genossen werden und deren Ausdruck es sein sollte; es war für den Armen auch ein Erweis praktischer Liebesbetätigung. Der Name

kommt in der älteren Schichte der frühchristlichen Literatur nur hier und Ign Smryn 8₂ vor (vgl. auch noch Smryn 7₁ und Röm 7₃), aber auch Joh kennt die Bezeichnung, die er mittelbar durch den gehäuftesten Gebrauch der Wörter ἀγαπᾶν und ἀγάπη in den Mahlreden Kapp. 13 ff., vgl. schon 13₁ ff., bezeugt. Als von der 2. Hälfte des 2. Jhrh. an das Abendmahl, die Eucharistie, aus der Verbindung mit der gemeinsamen Mahlzeit gelöst und an den Wortgottesdienst gefügt wurde, eine Entwicklung, für die Justin (vgl. oben) der erste Zeuge ist, als die Mahlzeit als kultische Zusammenkunft überhaupt aufhörte und nur noch als eine außerkultische Versammlung in Übung blieb, wurde bei Lateinern und Orientalen Agape die Bezeichnung für diese gemeinsamen Mahlzeiten, wie Tertullian und Clemens von Alexandrien beweisen. Der Ausdruck σπιλάδες ist leider nicht mit Sicherheit zu erklären; er wird mit „Klippen“ oder mit „Schmutzige“, „Schmutzflecken“ übersetzt und ausgelegt. σπιλάς fem., Klippe, Felsen ist ein bekanntes, schon bei Homer vorkommendes Wort und bereits die alten Ausleger haben es an unserer Stelle wiedergefunden (Oecum.). Da nun aber σπιλάς keineswegs, wie das Etym. Magn. will, das türkische, unter Wasser befindliche Riff bezeichnet, sondern die ragende Klippe, auch den Felsen auf dem Lande, so ist mit dieser durch die Etymologie zunächst gebotenen Erklärung wenig anzufangen, abgesehen davon, daß auch die Umgebung der Stelle nichts bietet, was von Schiffbruch und Wraß redete. Doch stehen von neueren Erklärern nach de Wette, Brückner, Schott . . . auch Mayor, Wordsworth, Chase und bedingt v. Soden und Windisch zu dieser Auslegung. Die zweite Erklärung bringt σπιλάδες mit σπιλος Flecken zusammen, und sie kann sich berufen auf 1. II Pt 2₁₃, wo in der Parallele zu unserer Stelle σπιλοι statt σπιλάδες erscheint, 2. auf Orpheus, Lithica 614, ed. G. Hermann, („das Buch von den Steinen“, ein Lehrgedicht, das vielleicht erst zur Zeit des Constantius geschrieben wurde), wo der Achat beschrieben wird als κατάστικτος σπιλάδεσσι „mit Flecken gesprenkelt“; 3. auf σπιλάς bei Soph. Trach. 678 = „Lehmboden“, „tönerner Estrich“ (an freilich sehr dunkler Stelle) und γῆ σπιλάς „Lehmerde“ bei Theophr. caus. plant. 2. 4, 4; endlich 4. auf Hesych., der σπιλάδες μεμασμένοι erklärt. Mit dieser Bedeutung kommt man hier viel besser aus als mit der von „Klippe“ (vgl. Stier, Fronmüller, Keil, dann Spitta, B. Weiß, Kühn, Bigg, Hollmann, Zahn, auch Windisch und v. Soden). Die Schwierigkeit, daß σπιλάς Femininum ist, bleibt für jeden Fall außer Betracht, weil der Artikel οἱ wohl nicht zu σπιλάδες, sondern zu σπινευωχ. gehört, σπιλάδες ist Apposition zu οἱ σπινευωχ.: das sind die, die als Schmutzflecken bei euren Agapen mitßchmausen. Bei anderer Verbindung kann ὄντες ergänzt werden, um die Schwierigkeit zu heben. — εἰσχωρεῖσθαι heißt: sich gut bewirten lassen, sich satt essen, schmausen; und das σπιν- des Kompositums kann entweder erklärt werden: mit euch, bei euren Agapen (vgl. II Pt 2₁₃) oder: indem sie miteinander schmausen (Spitta, B. Weiß, Kühn, v. Soden, Bigg); sie nehmen an den Agapen teil, aber setzen sich beim Tisch zusammen, bilden besondere Eßen oder Tafeln (vgl. ἀποδιορίζοντες V. 19). Die zweite Erklärung ist ohne Zweifel sehr gut, aber die erste wird durch die sprachliche Fassung näher

gelegt. — ἀφόβως ist hier im bösen Sinne gebraucht: ohne Scheu, frech. Das Adverbium kann mit συννεωχ. oder mit ποιμαίν. zusammengenommen werden. Wenn man bereits σπιλάδες als Näherbestimmung mit dem dann übergeordneten συννεωχ. verbunden hat, zieht man schon um des Rhythmus' willen ἀφόβ. besser zum Folgenden. Zu ποιμαίνειν ἑαυτὸν vgl. Ez 34^s: καὶ ἐβόσκησαν οἱ ποιμένες ἑαυτοὺς, dann Prv 29^s ὃς δὲ ποιμαίνει πόρνας, ἀπολεῖ πλοῦτον u. a. St. Der Ausdruck ist auf die sich selber mästenden, nur auf sich bedachten Gnostiker, die bei den Agapen die Heiligkeit der Mahlzeit nicht bedenken, zu deuten, nicht aber bezieht er sich darauf, daß die Irrlehrer sich gegen die Gemeinde-Ältesten, die ποιμένες, auflehnen und sich selber hirteten setzen oder ohne solche leben.

Mit vier Bildern (νεφέλαι, δένδρα, κύματα, ἀστέρες πλανῆται), die grammatisch Appositionen sind, und die, auf den Inhalt gesehen, das verderbliche Wesen der Irrlehrer nach verschiedenen Seiten hin kennzeichnen, wird die Beschreibung und der Satz zu Ende gebracht.

V. 12b und 13. νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμενοι (Variante, die eine Anzahl von Minusk. bietet ist περιφερόμενοι). Das Bild malt die innere Leere bei äußerem Scheine. Von Lehrern soll, wie der Regen von den Wolken, fruchtbringendes Wort und Beispiel strömen (Bigg), aber diese Irrlehrer sind gehaltlose, wasserarme Wolken, die der Wind rasch vorüberreibt. Zu den wasserlosen Wolken vgl. noch Prv 25¹⁴, zum Treiben im Winde Sap Sal 5¹⁴.

δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα δις ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα; auch dies Bild zeichnet die Unfruchtbarkeit der Irrlehrer. Strittig sind in dem Satzgliede φθινοπωρινὰ und δις ἀποθανόντα. φθινοπωρινὰ wird gewöhnlich mit „spätherbstlich“ erklärt. Das Wort ist zusammengesetzt aus φθίνω, dahinschwinden, und ὥρα, der Herbst, und ist das Adj. zum Subst. τὸ φθινόπωρον, der Spätherbst. Der Sinn des Bildes ist dann: die Irrlehrer sind wie die Bäume im Spätherbste, vor Wintereinbruch, kahl und ohne Früchte. Dieser herrschenden Erklärung hat Mayor, dem Lightfoot bereits vorangegangen ist, eine andre Auffassung des Wortes entgegengestellt (SS. 55–59). M. bemüht sich zu zeigen, daß τὸ φθινόπωρον noch zum sonnigen Teil des Jahres gehört, den fruchttragenden Herbst bedeutet. Der Sinn der Aussage wird dann: zu einer Zeit, wo man Früchte erwarten könnte, sind die Irrlehrer fruchtlos, sie sind fruchtlose Herbstbäume. Mir scheint sehr Gewichtiges entschieden gegen Mayors Auffassung zu sprechen: 1. man erwartet von vornherein in der Reihe der Adjektive und überhaupt im ganzen Zusammenhang keine Beifügung, die einen freundlichen Klang hat; in diesem Bild und in den umgebenden ist alles düster und zu dem so gestimmten Zusammenhang paßt φθινοπωρινός in der hergebrachten Deutung besser als in der neu versuchten; 2. der erste Bestandteil des Kompositums, φθιν-, kommt bei Mayor nicht zu seinem Rechte, es ist ihm auch nicht gelungen, eine schlagende Parallele für seine Auffassung zu bringen; 3. ausdrücklich wird das φθινόπωρον oder μετόπωρον als der Spätherbst, die Zeit unmittelbar vor dem Eintritt des Winters bezeichnet, seine Dauer bis in den November und Dezember

gestreckt, z. B. Eustathius zu Il. 55: ὁπώρα ὥρα μεταξὺ κειμένη θέρους καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν μετοπώραου, Hesychius s. v.: ἀπὸ τῆς πεντεκαδεκάτης Αὐγούστου μηνὸς ἕως τῆς πεντεκαδεκάτης Δεκεμβρίου, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς εἰκοστῆς δευτέρας Αὐγούστου ἕως πάλιν εἰκοστῆς δευτέρας Δεκεμβρίου, Plato, Symp. 8: ἔοικε δὲ τοῦ ἐναντιοῦ περιϋόντος οἶον γῆρας εἶναι τὸ φθινόπωρον, vgl. noch Pindar, Pyth. 5, 161: φθινοπωρὶς ἀνέμων χειμερὶά καταπνοά. Vgl. noch Zahn, Einleitung § 43: Sie gleichen Frucht bäumen im Spätherbst, wo alle Bäume fahl sind; sie haben wie die guten Bäume einen Frühling hinter sich, in welchem sie vielleicht Blüten gehabt, und einen Sommer, in welchem sie hätten Früchte reifen können, haben sich aber als unfruchtbare Bäume erwiesen. — Wenn die Irrlehrer als δένδρα δις ἀποθανόντα bezeichnet werden, so wird kaum zu erklären sein: sie haben weder Frucht noch Blatt, auch nicht: sie sind nicht nur fruchtlos, sondern auch wirklich erstorben und verdorrt, sondern der zweifache Tod bedeutet entweder den leiblichen und den geistlichen (Höllens-)Tod (dann aber kommt ἀποθανόντα, der Aor., nicht zu seinem Rechte) oder am besten ganz übertragen: sie waren früher als Heiden tot, sind aus dem Todeszustand zum Leben erwacht (Kol 2₁₃; Joh 5₂₄), aber nur vorübergehend, denn sie sind aufs neue in den Todeszustand zurückgesunken (vgl. Zahn). — Der tote, gestorbene Baum wird aber nicht im Garten geduldet, sondern ausgegraben und samt der Wurzel weggeworfen. So gehts den Irrlehrern; sie sind ἐκριζωθέντα, ausgewurzelt, aus der Gemeinde Gottes ausgerissen, in der sie also früher einen Platz hatten.

κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαφρίζοντα τὰς ἐναντῶν αἰσχύνας — Ruhelosigkeit, Fruchtlosigkeit, Wildheit und wüstes Wesen der Gegner wird hier gezeichnet, vgl. noch Jes 57₂₀ LXX: οἱ δὲ ἄδικοι κλυδωνισθήσονται καὶ ἀναπαύσασθαι οὐ δυνήσονται, noch engere Parallele freilich wäre der Urtext der Stelle. Aber sollte der Verf. ihn gekannt haben? ἄγρια κύματα kommt auch Weish Sal 14₁ vor. Der Inhalt der Wogen ist Tang und andres leeres Kraut, Sand, Schmutz und Abhub, die auf den Wogenspitzen hingetragen und auf dem Strande ausgeworfen wird. So auch lassen die Irrlehrer ihr gehaltloses Wesen vor aller Augen zu Tage treten. Die αἰσχύναι sind nach V. 10 b, dann V. 4 (ἀσέλγεια) und andern Andeutungen des Briefes zu erklären. Es ist ihre Unzucht. Zu ἐπαφρίζειν „aufschäumen, aufspritzen lassen“ vgl. Moschus V, 5.

ἀστέρες πλανῆται bringt wieder ein neues, das letzte Bild. Es ist wie V. 6 aus der Engel-Mythologie genommen. Unter ἀστ. πλαν. sind schwerlich die großen Planeten und die in ihnen hausenden Gestirnenengel gemeint (Bigg, auch Windisch mit Berufung auf Theoph. ad Autol. II 15), sondern Kometen oder Meteore und damit zusammenhängende mythologische Gestalten. In den irrenden Kometen, in den am Himmel aufleuchtenden und wieder ins Dunkel der Nacht verschwindenden Sternschnuppen können unselige, umherschweifende, gefallene Geister gesehen werden, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετίθηται. Zur Sache vgl. dann noch Hen 18_{14f.}: dies ist der Ort, wo Himmel und Erde zu Ende sind; ein Gefängnis ist dies für die Sterne und für die Gewalten (δυνάμειν) des Himmels. Die Sterne, die in dem Feuer sich

wälzen, das sind die, die beim Beginn ihres Aufgangs den Befehl Gottes übertreten haben; denn sie kamen nicht zu ihrer Zeit hervor. Da wurde er zornig über sie und band sie 10000 Jahre bis zu der Zeit, da ihre Sünde vollendet ist; und ähnlich 21²ff.: ich sah einen öden und graufigen Ort . . . dort sah ich sieben Sterne des Himmels gefesselt und in ihn hineingestoßen wie große Berge und brennend im Feuer . . . Dies sind diejenigen Sterne des Himmels, die den Befehl Gottes übertreten haben, und sie sind hier gebunden, bis 10000 Jahre vollendet sind. — ζόφος und τηρεῖν, nur in anderer Wendung, schon V. 6; ὁ ζόφος τοῦ σκοτίους (B hat nur ζόφος σκοτίους) ist das „Dunkel der Finsternis“, also die „tiefste Finsternis“ oder das „finsternste Dunkel“. Die Irrlehrer stecken noch nicht in dem nächtlichen Grausen des Strafortes, aber er ist ihnen aufbewahrt (Pers., wie τετήρηκεν V. 6).

vv. 14 und 15 bringen eine Anführung aus dem Henochbuche, das, wie die Erklärung des vorangehenden Textes gezeigt hat, dem Verf. wohl bekannt ist. Und zwar dient die Anführung zur Bestätigung der Gerichtsdrohung, mit der V. 13 geschlossen hatte. Zur Konstruktion von προφητεύειν mit Dat. in der Bedeutung für = über (gewöhnlich περί) vgl. Σ 18³¹. Das καί vor τούτοις kann entweder bedeuten: auch ihnen (und nicht nur den Freulern seiner Zeit) gilt Henochs Wort. Besser aber wird man καί zur Hervorhebung von ἐπροφήτευσεν τούτοις dienen lassen: es gibt ja übrigens auch eine Prophetie des Henoch, die auf diese Leute geht (vgl. KühI). Daß Henoch als der siebente von Adam bezeichnet wird, klingt geheimnisvoll, hebt das graue Alter der Prophetie hervor, dient als Ehrenbezeichnung für Henoch, den Gerechten, und war, wie die Parallelen beweisen, ein geläufiges Beiwort für den Schreiber der Gerechtigkeit, vgl. Hen 60^s (wo Henoch gar nicht ausdrücklich mit Namen genannt wird), 93^s. Zur Genealogie von Henoch vgl. Gen 54–20, auch I Chron 11–3; die Generationen sind: Adam, Seth, Enos, Kenan, Mahalalel, Jared, Henoch.

Der Text des Zitates stammt aus Hen 19, einem Kapitel, das auch in den griechisch erhaltenen Teilen des Buches steht. Die Textform, die Jud bietet, deckt sich weder mit dem griechischen noch mit dem äthiopischen Texte genau, sondern berührt sich erst mehr mit diesem, dann mehr mit jenem und hat auch Sonderlesarten.

Griech.

ὅτι ἔρχεται σὺν ταῖς μυριάσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἀπολέσει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἐλέγξει πᾶσαν σάρκα περὶ πάντων ἔργων τῆς ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἡσέβησαν καὶ σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν λόγων καὶ περὶ πάντων ὧν κατελάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.

Äth.

Und siehe, er ist gekommen mit zehntausend Heiligen, um über sie Gericht zu halten, und er wird die Gottlosen vernichten und alles Fleisch zurechtweisen um alles das, was die Sünder und Gottlosen gegen ihn getan und gesrevelt haben.

Henoch führt am Eingang Dtn 33² (Mas., nicht LXX) an. Die heiligen Zehntausendschaften sind natürlich die Engel, mit denen der Herr, hier wohl

Gott wie bei Henoch, kommt, ἦλθεν ist die Form der prophetischen Rede. ποιεῖν κρίσιν (Gen 18²⁵; Joh 5²⁷) heißt nicht: richten, sondern: Gericht ausführen, daher auch: κατὰ πάντων. Die σκληρά, die die Frevler reden, kehren auch Hen 54 und 27² wieder, vgl. noch Gen 42⁷; I Kön 12¹³; zu verstehen sind darunter freche und vermessene Reden (gegen den Welterschöpfer) vgl. die beiden eben angeführten Henoch-Stellen. — Zu ἀσεβεῖς — ἀσεβείας — ἡσέβησαν — ἀσεβεῖς vgl. V. 4 ἀσεβεῖς und V. 18 ἀσεβειῶν; das Wort geht durch den Brief durch, und das Henoch-Zitat hat dem Verf. Eindruck gemacht, weil es viermal den Ausdruck gebraucht. Es ist die unerhörte ἀσέβεια der Irrlehrer, über die der Brief staunt und empört ist.

V. 16. Mit einer neuen Kennzeichnung kehrt der Verf. zu den Irrlehrern zurück, er kann sich nicht genug tun, die Schändlichkeit und Verderblichkeit der Gegner hervorzuheben. Aber nur der eine und der andre Zug bringt wirklich neuen Stoff. Zur Einführung οὗτοι vgl. VV. 10. 12. 19, das artifellose γογγυσταί κτλ. ist hier, anders als in den Konstruktionen von VV. 12 und 19 Prädikat. In den drei bezeichnenden Vorwürfen γογγ., μεμψίμ., τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογ. handelt es sich um Vergehen, die mit der Rede, durch Murren, Hadern und Prahlen begangen werden. Und durch dies Gemeinſame, das durch die Vorwürfe hindurchgeht, ist der Satz innerlich an das vorangehende Zitat und besonders an seinen Schluß: περὶ πάντων τῶν σκληρῶν κτλ. angeknüpft.

γογγυσταί = Murrer; das murrende Brummen kann, wie die Parallelen des Sprachgebrauches von γογγύζειν und γογγυσμός zeigen, gegen Gott, Menschen, das Schicksal u. a. gerichtet sein. Vom Schlusse des voranstehenden Zitates herkommend, denkt man indeß am besten an ein Murren gegen Gott. Die Art etwa, wie die Irrlehrer den Demiurgen, die Engel, die Schöpfung, die Welt und die Gemeinde beurteilen, erscheint dem Verf. als ein Murren und ein Auflehnen gegen Gott. Andre Auslegung denkt an Auflehnen gegen die Gemeindeordnung und die an der Spitze stehenden Leiter (γογγύζειν gegen Moses 3. B. Ez 17³). Das Wort γογγυστής kommt weder in NT. noch in LXX noch in den Apost. Vätern vor, doch hat es Symmachus Prov 26²²; Jes 29²⁴ und Theodotion Prov 26²⁰; vgl. dann noch γόγγυστος Did 36. — Auch μεμψίμοιροι, von dem nicht entschieden werden kann, ob es substantiviert ist oder als Adjektivum zu γογγυσταί gehört, ist ein selteneres Wort. Seine Etymologie ist klar, μεμψίμοιρος ist einer, der über die μοῖρα, das Geschick, klagt und es tadelt, vgl. Theophrast, Char. 17 (22)¹: ἔστιν ἡ μεμψιμοιρία ἐπιτίμησις παρὰ τὸ προσήκον τῶν δεδομένων, vgl. noch den Gebrauch des Adj. bei Lucian Ethic. 17: οἱ νοσοῦντες δυσάρεστοι καὶ μεμψίμοιροι ὄντες, und dann außer dem Subst. μεμψιμοιρία noch das Verbum μεμψιμοιεῖν. Fraglich aber muß bleiben, worin die μεμψιμοιρία der Irrlehrer bestand: es wird wohl auch hier am besten sein, den Vorwurf nicht zu eng zu fassen (Mörgeln an der Gemeindeleitung und Auflehnen dagegen), sondern ihn auf die allgemeine Tadelsucht und die stets bereite Kritik der Gnostiker zu beziehen, die sich als Fremdlinge und als ewige Geister fühlen, welche ein viel besseres Los verdient hätten als die Einkerkierung in den Leib und die Sinnen-

welt. — Faßt man γογγ. und μεμν. in dem eben vorgeschlagenen allgemeinen Sinne, dann wird man die darauf folgende Partizipial-Konstruktion, κατὰ . . . πορευόμενοι, die am besten konzeßiv aufzulösen ist und deutlich den schon öfters gerügten heillosen Wandel der Irrlehrer, besonders ihre sinnlichen Ausschweifungen tadelt, so erklären und verknüpfen: sie murren und nörgeln über Gott und Welt und Menschen und Menschen-Schicksal, ohne aber selber in grundlegendem, wichtigem Verhalten auch nur das geringste Maß von Ehrbarkeit und Anstand erkennen zu lassen; durch ihr Reden und Schelten und Grübeln wird nichts gebessert. — Zur Deutung des Vorwurfs: καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα greift man am besten auf V. 8 zurück. Es handelt sich hier nicht um großsprecherisches Reden Menschen gegenüber, sondern um ein vermessenes Prahlen gegen Gott und die Geisterwelt, vgl. eben im Zitat περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ. Zum Ausdruck λαλεῖν ὑπέρογκα vgl. Dan 11³⁶ (Theodot.) und zur Sache Hen 54: ihr habt . . . mit stolzen und trotzigigen Worten aus dem Munde eurer Unreinheit seine Majestät geschmäht, vgl. noch 101³. Vielleicht wird hier wieder auf eine Stelle in der Assumptio Mosis (vgl. oben zu V. 9), VII 21 des erhaltenen lateinischen Textes angespielt: et os eorum loquetur ingentia. — Der letzte Vorwurf des V.: θανατόζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν ist neben κατὰ τὰς ἐπιθυμίας κτλ. die klarste Aussage des V. — θανατόζειν πρόσωπον ist eine bekannte LXX-Wendung, die נָפַח (oder רָחַף) רָחַף übersetzt, vgl. Lev 19¹⁵; Dtn 10¹⁷, 28⁵⁰; Prv 18⁵; Job 13¹⁰, 32²², 34¹⁹ u. a., auch Ps Sal 2¹⁹ und Assumpt Mos V 16 (mirantes personas), vgl. dann noch die verwandten Phrasen und Ausdrücke πρόσωπον λαμβάνειν, προσωπολημπτεῖν, προσωπολήμπτεια, προσωπολήμπτης, εἰς πρόσωπον βλέπειν. Das „Ansehen der Person“, das umschmeichelnde Sich=heran=machen an gewisse hervorragende, wohl begüterte Leute erfolgt ὠφελείας χάριν. Die Irrlehrer wollen sich an den von ihnen Gewonnenen bereichern. Ihre Anhänger sollen sie eben erhalten. Auch die christlichen Propheten und Lehrer nahmen für sich dies Recht in Anspruch; den Irrlehrern aber wird es nicht zugestanden, sicher auch machten sie von der Opferwilligkeit ihrer Anhänger einen auffälligen und sehr weitgehenden Gebrauch. Der Vorwurf war bereits in V. 11 (μοσθοῦ) gestreift.

Mit V. 17 beginnt ein neuer Gedanken-Zusammenhang. In VD. 3–16 hat die Betrachtung den Gegnern gegolten: sie sind andeutend gekennzeichnet und schwere Strafe ist ihnen angedroht worden. In VD. 17–23 kehrt sich die Mahnung zu den Gemeinden, denen Anweisungen darüber gegeben werden, wie sie sich der Gefahr gegenüber verhalten sollen.

VD. 17f. weisen zunächst darauf hin, daß die neue Erscheinung die Christen nicht überrascht haben kann, da sie ja bereits in apostolischer Weisung von dem Auftreten der Irrlehrer Kenntnis bekommen haben.

Mit betontem ὑμεῖς δέ wird von den Irrlehrern (οἱτοὶ V. 16) entschlossen zur Gemeinde gelenkt. Die Anrede ἀγαπητοί war schon V. 3 gebraucht. Die ῥήματα der Apostel werden als προειρημένα bezeichnet, es sind Worte, die früher, vor längerer Zeit gesprochen worden sind. Als die Auto=

rität, auf der die Zuverlässigkeit des Angeführten steht, erscheinen die Apostel unseres Herrn Jesus Christus. Wie von ihnen der Gemeinde der Glaube ein- für allemal überliefert worden ist (V. 3), so haben sie der von ihnen bekehrten und gesammelten Schar der Gläubigen auch Warnungen und Voraussagungen hinterlassen, die diesen einen Anhalt in den Wirren und Bedrängnissen der Zeit geben sollen. Es ist hier wieder die Anschauung des Späteren, des Mannes der nachapostolischen Generation, die zum Ausdruck kommt. Er will auch keinen einzelnen Apostel anführen, das Kollegium ist ihm die geschlossene, ehrfurchtgebietende Größe.

V. 18. Der Eingang klingt zunächst so, als hätten die angerebten Leser noch selber die Apostel gehört, in Wahrheit liegt die Anschauung vor, daß das, was die Apostel gesagt haben, den Christen aller Zeiten und an allen Orten gilt. Die Weissagung selber ist in dem Kreise der apostolischen oder unter apostolischem Namen stehenden Schriften nirgends dem Wortlaute nach aufbehalten. Denn II Pt 3₃ ist nicht früher, sondern später als unsere Stelle. Dem Inhalte nach kommen Stellen wie I Tim 4_{1ff.}; II Tim 3_{1ff.}; Act 20_{29f.} der Weissagung unserer Stelle nahe. Der Verf. will offenbar auch nicht ein geschriebenes Wort genau anführen, sondern er gibt den Inhalt von mündlicher Überlieferung apostolischer Verkündigung an. Die Prophezeiung (in ACKL^{marg} P min, vulg, arm, aeth u. a. mit *σου* eingeführt) gilt für die letzte Zeit: *ἐπ' ἐσχάτου χρόνου*; man merkt auch hier, daß die Zeit der ersten Generation, der Apostel selber, dahinter liegt, denn es wird von Weissagung berichtet, die sie für künftige Zeit gaben. *ἐπ' ἐσχάτου χρόνου* ist mit B⁵AC, wichtigen Minuskeln und Vätern (doch *τοῦ* vor *χρόνου* **8**, einige Min. u. Väter) zu lesen gegen *ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ* KLP rec, *ἐν ἐσχάτῳ χρόνων* oder *ἐπ' ἐσχάτου χρόνων* u. a. — Daß die Gegner Spötter sind, hören wir hier zum erstenmale. Was unter dem vieldeutigen Ausdrucke zu verstehen ist, ist unklar. Das Gemeindegelbstum konnte sehr vieles im Auftreten und in den Äußerungen der Gnostiker als Spott und Hohn empfinden. Zum Worte vgl. Jes 34. — *Σὺ κατὰ τὰς ἐναντιῶν ἐπιδ. πορεύομ.* vgl. schon V. 16. Hart schleppt *τῶν ἀσεβειῶν* am Ende nach, das Haupt- und Stichwort von V. 15 kehrt darin wieder, vgl. die Anmerkung dort. Der Genitiv ist natürlich mit *ἐπιδυμίας* zusammenzunehmen, obwohl neben diesem Worte bereits der Genitiv *ἐναντιῶν* steht (Spitta erklärt *τῶν ἀσεβ.* als Glosse). Der Genitiv kann possess. oder auct. sein (also Begierden, die von allerlei Gottlosigkeiten herkommen, mit ihnen zusammenhängen) oder auch, aber minder gut, gen. qualit.

V. 19. Und noch einmal wendet der Verf. seinen Blick der Irrlehre zu. Es ist, als ob sein Zorn sich nicht genug tun könne, schwere Vorwürfe über die Gegner zu häufen. Zum Artikel vor *ἀποδιορίζοντες* vgl. VV. 12 und 16; zu übersetzen ist: das sind die (euch wohlbekannten) Klassenmacher *ἀποδιορίζειν* ist ein seltenes Wort, es bedeutet: Unterschiede, Unterscheidungen machen, und zwar logischer, begrifflicher Art (vgl. Manṣor 3. St. und als Beispiel Aristoteles, Pol. IV 43: *ὥσπερ οὖν εἰ ζῶον προηροούμεθα λαβεῖν εἶδη, πρῶτον ἂν ἀποδιορίζομεν ὅπερ ἀναγκαῖον πᾶν ἔχειν ζῶον*). Schon dieser sonst festzustellende Sprachgebrauch führt auf die hier richtige

Erklärung des Wortes. ἀποδ. wird nicht auf das Anstiften von Spaltungen in der Gemeinde, auf das hochmütige Beiseitestehen der Irrlehrer gehen (so Spitta, v. Soden, Bigg, Hollmann), sondern es bezieht sich auf die Unterscheidungen, das Klassenmachen, das die Gnostiker innerhalb der Gemeinde vornehmen (B. Weiß, Kühl, Zahn, Mayor, Windisch u. a.), und die beiden folgenden Worte deuten an, worin das ἀποδιορίζειν besteht. Sie sehen hochmütig auf die Gemeindegeliebten als Pseudopneumatiker herab, während sie sich selber für Pneumatiker ansehen. Der Verf. macht aus dieser Unterscheidung der Gnostiker eine für sie abträgliche Kennzeichnung, indem er sie selber, ihrem eigenen Selbstbewußtsein entgegen, als Pseudopneumatiker und als Nichtpneumatiker bezeichnet. Die Angaben, die dem V. über die Selbstcharakteristik der Irrlehrer zu entnehmen sind, sind sehr wichtig. Erst hier nämlich wird es klar, daß der Kampf gegen Gnostiker geht. „Pseudopneumatiker“ und „Pneumatiker“ ist eine Unterscheidung, die uns im NT. zuerst bei Paulus entgegentritt: I Kor 2¹⁴, vgl. auch 15⁴⁴, der sie seinerseits aus hellenistischer Mysteriensprache hat, vgl. Reizenstein, hellenistische Mysterien-Religionen, 1910, S. 151 ff. Die Worte kehren dann bei den Gnostikern des 2. Jhrh. wieder, bei den Valentinianern, bei Herakleon und den Naassenen, für Tertullian ist die montanistische Sekte pneumatisch, die Kirche pseudopneumatisch. Ob die hier bekämpften Irrlehrer noch die Sarkiten als unterste Klasse unter die Pseudopneumatiker stellten, kann nicht entschieden werden. — Da μή in der Koinesprache die übliche Negation beim Partizipium ist, ist es unnötig, hier eine besondere Bedeutung der Negation als der subjektiven Verneinung anzunehmen.

VV. 20–23 geben nun deutlich und bestimmend das Verhalten an, das die Gemeinde den Irrlehrern und der von ihnen kommenden Gefahr gegenüber befolgen soll.

V. 20f. ὑμεῖς δὲ ἀγαπητοί, wie V. 17 Eingang, stellt die Gläubigen den Gnostikern entgegen. Was als rechtes christliches Verhalten gefordert wird, ist ein Vierfaches und wird in vier Satzgliedern, einem Hauptsatz und drei Partizipialätzen, auseinandergesaltet. 1. ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγνοίᾳ τῶν ψευδῶν πίστεως. Zu ἐποικοδομεῖν vgl. I Pt 2⁵ und die Bemerkung dazu. Der Dativ τῇ ἀγ. ψ. πίστεως kann das Mittel bezeichnen, durch das der Aufbau erfolgt, oder die Grundlage, auf der er vor sich geht. Im zweiten Falle kann der Dativ für ἐπὶ sowohl mit Dativ als mit Akkusativ stehen. ἑαυτοὺς ist das Reflexivum = ἑαυτὰς αὐτοὺς wie nachher V. 21 und Phl 2¹², nicht = ἀλλήλους. πίστις ist hier, wie V. 3, der objektive Glaube, die Summe dessen, was in der Kirche für wahr gehalten wird. Von diesem Glauben sind die Irrlehrer abgefallen. Der Superlativ von ἅγιος ist im kirchlichen und außerkirchlichen Gebrauch der späteren Zeit häufig, vgl. den Brief in Amherst Papyri I Nr 3a, den Deißmann, Licht vom Osten², 3 141 ff. bringt und seine Anmerkung zu Sp. III 3. 22. Der Glaube ist „sehr heilig“, weil er vom „Heiligen“ kommt und außerhalb „der Welt“ steht. — 2. ἐν πνεύματι ἀγίῳ προσευχόμενοι. Dies und die beiden folgenden Glieder bringen der Reihe nach die Trias: heiliger Geist, Gott, der Herr Jesus Christus. Über die triadischen Formeln vgl. oben S. 36f. Die Christen haben im

Gegensatz zu den Häretikern (V. 19) den heiligen Geist; in diesem heiligen Geiste, der die treibende Kraft und das mit Gott verbindende Mittel ist, erfolgt das Gebet, vgl. Eph 6¹⁸, auch Röm 8^{15f}. 3. *ἐαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε*. Gott hat den Christen seine Liebe geschenkt und bewiesen, jetzt gilt es für sie festzuhalten, was sie besitzen, sich im Zustande der Gottgeliebtheit zu erhalten. Das ist das, was vom Menschen gefordert werden muß. Zu *ἀγάπῃ θεοῦ*, wobei *θεοῦ* subjektiver Genitiv ist, vgl. V. 1. Die Worte *ἐαυτοὺς ἐν ἀγ. θεοῦ τηρ.* enthalten die Hauptforderung des Satzes und der Mahnung von V. 20f. Die beiden voranstehenden Partizipien geben die Vorbedingungen zu dieser Forderung an. Auch das letzte Glied des Satzes, noch eine Partizipial-Verbindung, ordnet sich dem Verbum *τηρήσατε* κτλ. unter und gibt an, wie das *τηρεῖν ἐαυτούς* erfolgen soll. 4. *προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον* schließt die Mahnung mit stark eschatologischer Wendung ab. Im Hinblick auf das Ende sollen sich die Gläubigen in der Liebe Gottes bewahren. *ἔλεος* wird sonst gewöhnlich von Gott ausgesagt, in den Zuschriften von I II Tim, (Tit), II Joh, Polyc. Phil., Mart. Pol. wird es auf Gott und Christus bezogen. Enge Parallele, weil auch in rein eschatologischem Zusammenhange stehend, ist II Clem 162: . . . μεταληψόμεθα τοῦ ἔλεους Ἰησοῦ, vgl. dann noch Herm sim 42: *ὅταν οὖν ἐπιλάμῃ τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου* (Christus?), *τότε φανερωθήσονται οἱ δουλεύοντες τῷ θεῷ*. Jesu Erbarmen zeigt sich am Ende der Tage, wenn er erscheint, die Seinen im Gericht „rettet“ und zu sich ruft. Die letzten Worte des Satzes *εἰς ζωὴν αἰώνιον* werden von einigen mit *τηρήσατε* verbunden (Hofmann, B. Weiß, Kühn, v. Soden, Bigg); das gibt natürlich einen sehr guten Sinn. Aber der Rhythmus der Satzglieder, die Geschlossenheit der vier Kola spricht entschieden dafür, dasjenige, was am Ende des vierten Gliedes steht, mit diesem zusammenzunehmen und nicht an das dritte zurückzunknüpfen. Dann wird mit *εἰς ζωὴν αἰώνιον* das Ziel und Ende des *προσδέχεσθαι τὸ ἔλεος* angegeben: sie sollen harren auf das Erbarmen Jesu Christi, bis dieses kommt und das ewige Leben sie aufnimmt (vgl. zu dieser Verknüpfung Manor, Windisch, Hollmann). *ζωή αἰώνιος* ist die bei den Synoptikern und Paulus noch seltene, in den johanneischen Schriften voll ins alte Christentum einflutende Fassung der Zukunftshoffnung, die auf hellenistisch-jüdischen und hellenischen Ursprung zurückgeht, vgl. noch Act 13^{46. 48}; Did 103; Ign Eph 181; Pol 23; II Clem 55, 84. 6; Mart Pol 142; Herm vis II 32, III 84, IV 35.

Die Mahnungen von 20f. berühren sich stark mit dem Briefeingange, der Schluß kehrt zum Anfange zurück, vgl. in **VV.** 1–3 vor allem *ἐν θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις* . . . Ἰησοῦ Χριστῷ τηρημένοις . . . ἔλεος . . . ἀγάπη . . . τῇ ἀπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἀγίοις πίστει.

VV. 22f. Auf die Vorschrift, die das allgemeine Verhalten der Gemeinden regeln soll, die ihnen die religiöse Haltung vorzeichnet, in der sie den wirksamen Schutz gegen die häretische Verführung finden, folgt noch eine besondere Vorschrift, in der Anordnungen gegeben werden, wie die Gemeinden ihre Glieder behandeln sollen, die etwa der Verführung unterliegen. Es

handelt sich bei dem Verhalten, das in V. 22f. vorgeschrieben wird, nicht darum, wie die Gemeindefristen sich zu den Irrlehrern, den ἀσεβείς, stellen sollen — die sind verloren und dem göttlichen Gerichte verfallen — sondern darum, wie sie der um sich greifenden Gefahr zu begegnen haben.

Die VV. sind leider in der Text-Überlieferung nicht sicher, und sodann sind sie in der Fassung ihres Wortlautes dunkel, vor allem kann V. 23b nicht befriedigend erklärt werden.

Mit der Text-Überlieferung steht es so, daß der Satz in zwei Formen, einer kürzeren zweigliedrigen und einer längeren dreigliedrigen, überliefert ist, zwischen denen der Text von B ein Mittelglied bildet. Sodann sind bei einzelnen Worten noch Varianten vorhanden (vgl. außer Tischendorfs Apparat noch Spitta, Bigg und Mañor). Die kürzere zweigliedrige Form hat 1. Clem. Alex., der aber die VV. in zwei verschiedenen Textgestalten bietet: καὶ οὗς μὲν ἐκ πυρὸς ἀρπάζετε, διακρινόμενους δὲ ἐλεῖτε (Strom VI 8, 65) und quosdam autem saluate de igne rapientes, quibusdam uero miseremini in timore (Adumbr. in ep. Jud. 3. St.). 2. C: οὗς μὲν ἐλέγχετε διακρινόμενους, οὗς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες ἐν φόβῳ. 3. KLP pesh u. a.: οὗς μὲν ἐλεῖτε διακρινόμενοι (pesh διακρινόμενους), οὗς δὲ ἐν φόβῳ σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες (pesh im 2. Gliede vielleicht auch die Wortstellung von C). 4. Hieron. Ez 18: et alios quidem de igne rapite, aliorum uero qui indicantur miseremini. 5. syr^{bohl}: et quosdam de illis quidem ex igne rapite, cum autem resipuerint miseremini super eis in timore. — Die dreigliedrige Form bieten als Hauptzeugen NA 13, vulg, Cassiod, Theophyl: οὗς μὲν ἐλέγχετε (N ἐλεῖτε) διακρινόμενους, οὗς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὗς δὲ ἐλεῖτε (N ἐλεῖτε) ἐν φόβῳ. — Die Mittelform von B lautet: οὗς μὲν ἐλεῖτε διακρινόμενους σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὗς δὲ ἐλεῖτε ἐν φόβῳ. Bei diesen sehr verschiedenen Typen der Überlieferung ist von vornherein klar, daß die schwierige Stelle schon früh Anlaß zu Änderungen gegeben hat. Einzelne Herausgeber und Erklärer (Westcott-Hort, B. Weiß, Kühn) haben gemeint, der Kodex B habe den ursprünglichen Text erhalten und die kürzere wie die längere Form erkläre sich aus dem B-Texte. Aber der B-Text kann unmöglich richtig sein, weil in ihm οὗς im ersten und im zweiten Gliede verschieden gedeutet werden muß: οὗς μὲν leitet einen relativen Nebensatz, οὗς δὲ den zweiten Teil des Hauptsatzes ein. B bietet eine Abart des auch durch N vertretenen Textes, von dem er sich nur durch die Auslassung des οὗς δὲ hinter διακρινόμενους unterscheidet.

Vereinzelt ist auch der kurze zweigliedrige Text für ursprünglich angesehen worden (Bigg lieft nach Clem Alex., syr^{bohl} und Hieron οὗς μὲν σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες οὗς δὲ διακρινόμενους ἐλεῖτε ἐν φόβῳ). Aber die kurze Form wird von ihren einzelnen Zeugen sehr verschieden geboten und Clem Alex., der der älteste und damit der Hauptzeuge wäre, zeigt in den Adumbr. und in den Strom. verschiedene Textformen, die zusammen genommen auf volleren Text hindeuten, als er bietet. Er wird in den Strom. nur aus dem Gedächtnis anführen, während er in den Adumbr. auch zu andern Stellen als der vorliegenden unvollständig ist (vgl. Zahn, Einleitung § 43, Anm. 8).

Die dreiteilige Form ist sicher als die älteste anzusehen, aus der die kürzere durch exegetische Überlegung entstand: man fand im dritten Gliede mit seinem schwachen und merkwürdigen ἐλεῖτε (vgl. dazu unten) die gleiche noch nicht vom äußersten Verderben ergriffene Klasse gefährdeter Gemeindeglieder wie im ersten und zog so diese beiden Glieder zusammen. Dadurch wurden zwei Typen von Gefährdeten geschaffen, ein schwach vom Verderben erfaßter und ein ihm schon sehr weit verfallener, die vom Feuerbrand Ergriffenen (vgl. Spitta S. 177f.).

Im Texte des ersten Gliedes ist weiter noch ein einzelnes Wort strittig: ἐλεῖτε oder ἐλέγχετε? ἐλεῖτε wird geboten von NBC², ἐλέγχετε von AC* 13 vulg, boh, arm, aeth u. a., so daß ἐλέγχετε die besser bezeugte Lesart ist, während ἐλεῖτε als fehlerhafte, aus dem dritten Gliede eingedrungene Lesart betrachtet werden muß. — Endlich ist noch zu bemerken, daß der Form ἐλεῖτε wegen äußerer Bezeugung und innerer

Wahrscheinlichkeit (es ist eine im Klassischen fehlende Koineform, Vermischung von -*λω*- mit -*ω*-Formen, Bläß, Grammatik § 22, 2) der Vorzug vor *ἐλεεῖτε* gegeben werden muß.

So ist also der von Tischendorf, Tregelles und den meisten neueren Erklärern (vgl. Spitta, Mayor, v. Soden, Windisch, Hollmann, auch Zahn) gebotene Text als der ursprüngliche oder doch verhältnismäßig ursprüngliche anzusehen und der Erklärung zugrunde zu legen.

Auf den Inhalt hin angesehen, geben sich die drei Glieder als eine Steigerung (nicht als fallende Antiklimax, wie auch vermutet wurde), denn es ist klar, daß die im zweiten Gliede der Rettung Empfohlenen (*ἐκ πυρός ἀρπάζοντες*!) eine Gruppe von schwerer Gefährdeten darstellen als die im ersten Gliede Genannten; dann aber müssen die im dritten Gliede Aufgezählten die schlimmsten sein.

καὶ οὗς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους — *ὅς μὲν . . . ὅς δὲ* statt *ὁ μὲν . . . ὁ δὲ* ist Koinegebrauch, vgl. Lucian Soloec. 1, wo der Gebrauch getadelt wird, und dann Mt 21³⁵ und 25¹⁵ auch Did 2⁷ (drei Glieder wie hier), weiter Mt 13⁸; 17³³; Röm 14⁵; 1 Kor 7⁷ u. a. *ἐλέγχειν* bedeutet keineswegs „strafen“, sondern „überführen“, „widerlegen“. Es handelt sich um *διακρινομένους*, Zweifelnde, Leute, die sich noch nicht der Irrlehre angeschlossen haben, aber sich freilich auch nicht mit Entschlossenheit von ihr abgewendet haben, sondern stark unter ihren Einfluß gekommen sind und nun zaudernd zwischen ihr und der Gemeinde stehen und das Für und Wider erwägen. Mit ihnen soll vernünftig und, wenn auch ernst, so doch freundlich geredet werden, und es soll ihnen mit guten Gründen die Verfehrtheit der Irrlehre nachgewiesen werden. Das Partizipium *διακρινομένους* gibt nur den Zustand der Personen an, mit denen geredet werden soll, nicht aber steht es prädikativ neben *ἐλέγχειν* nach Analogie von Plato, Theaitet 171 *ἐμὲ ἐλέγξας ληροῦντα*.

οὗς δὲ σώζετε ἐκ πυρός ἀρπάζοντες. Es sind aber andre Glieder der Gemeinde vorhanden, die bereits viel ärger gefährdet sind. Leider wird im zweiten und dritten Gliede nicht mehr der Zustand der zu Behandelnden charakterisiert, wie im ersten durch *διακρινομένους*, sondern in die Parallele zu diesem ersten Partizipium treten Nominative: *ἀρπάζοντες* und *μισούμενοι*. Die Mahnung lautet *σώζετε*; es gilt ein „Retten“, ein Bewahren vor der endgiltigen Vernichtung, die dem schon sehr Gefährdeten droht. Wie dies Retten erfolgen soll, wird nicht gesagt, nur daß schnelles Zugreifen und entschlossenes Handeln nötig ist, ist klar. Das legt auch die Partizipial-Bestimmung *ἐκ πυρός ἀρπάζοντες* nahe. Zum Ausdruck vgl. Am 4¹¹ und Sach 3² *δαλὸς ἐξεσπασμένος ἐκ πυρός*. Das Feuer ist nicht das Feuer der Versuchung, sondern das des Gerichtes, dem die Irrlehrer selber bereits verfallen sind und in das ihre Anhänger auch bereits gestürzt sind. Wie angegangene Feuerbrände können diese Verführten aber noch herausgerissen werden.

οὗς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ — die merkwürdige Fassung dieses dritten Gliedes hat die Textverwirrung (vgl. oben) verschuldet und gibt immer wieder Anlaß, daran zu zweifeln, ob der Text in Ordnung ist. Der erhaltene Wortlaut läßt sich zur Not in folgender Weise verstehen: nach der deutlichen Steige-

rung, die das zweite Glied dem ersten gegenüber bringt, erwarten wir hier eine weitere Steigerung. Es muß sich dann um Gemeindeglieder handeln, die von der Gnosis bereits gewonnen sind. Diesen kann nicht mehr geholfen werden, Zureden und Überzeugen, schnelles Wegreißen hilft nicht mehr. Mitleid mit den Unseligen, aber mit Furcht gepaart, ist alles, was ihnen noch von den Gemeindegliedern entgegengebracht werden kann (Zahn, Hollmann). Oder können sie durch vorsichtiges Erbarmen, durch mitleidige Fürbitte vielleicht doch noch gerettet werden? (so Huther, Spitta, v. Soden, anscheinend auch Mayor), vgl. Ign Smyr 41: προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων, οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατόν μηδὲ συναντᾶν, μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν, ὅπερ δύσκολον. τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν und Did 27 (unten angeführt) . . . περὶ ὧν δὲ προσεύξῃ. Daß es sich um sehr Gefährdete, nach menschlichem Ermessen um Verlorene handelt, zeigt der Partizipial-Satz an, *μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐπιλωμένον χιτῶνα*. Ob auf das Bild vom besleckten Rocke Sach 3₄ eingewirkt hat (auf Sach 3₃ ist in der ersten V.-hälfte angespielt), ist immerhin recht fraglich. Klar ist, was mit der Mahnung gesagt werden soll: auch der Chiton, das Untergewand dessen, der sich der Sünde, der Unzucht der Irrlehrer, hingegeben hat, ist besleckt, und so soll sich der Gemeindeglied christ sogar (*καὶ*) vor der Berührung mit dem Gewande des Verführten in acht nehmen. Strengste Trennung und Absonderung wird also hier verlangt; wenn man sich vor dem Untergewande hüten soll, wie viel mehr dann erst vor dem, der darin steckt; vgl. zu dieser Forderung schroffster Scheidung noch Stellen wie II Joh 10f.; Tit 3₁₀; Ign Eph 71: οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν. εἰσὶν γὰρ κύνες λυσσῶντες, λαθροδοῦνται· οὓς δεῖ ὑμᾶς φυλάσσεσθαι ὄντας δυσθεραπεύτους; Smyrn 41 (eben angeführt) u. a. St. — Wenn aber jede Berührung mit den von der Irrlehre verführten Gemeindegliedern untersagt wird, wenn φόβος und μισεῖν eingeschärft werden — wie soll sich dann das ἐλεᾶν zeigen? Es kann nur in einer Gesinnung bestehen, die zu keiner rettenden Tat, höchstens zu Fürbitte führt. Bei dieser Überlegung, bei der Schwierigkeit, wie das ἐλεᾶν mit φόβος und μισεῖν κτλ. in der Seele der Gläubigen zusammenliegen soll, ist die Frage wohl erlaubt, ob ἐλεᾶτε hier die richtige Lesart ist. Ein starkes Wort, das vollkommene Trennung ausspricht, würde vielleicht besser passen, vgl. noch Windisch, der ἐκβάλλετε vorschlägt. — In irgendeinem verwandtschaftlichen Zusammenhange mit Jud 28f. scheint Did 27 zu stehen: οὐ μισήσεις πάντα ἀνθρώπον, ἀλλὰ οὓς μὲν ἐλέγξεις, περὶ δὲ ὧν προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου.

vv. 24. 25. Eine unverhältnismäßig lange und feierliche Doxologie schließt das kurze Schreiben ab. Die ernste Stimmung, in der das Mahnwort abgefaßt ist, kommt in den letzten Sätzen noch einmal zum Ausdruck, und sie enthalten im gehobenen Stil der liturgischen Sprache noch deutliche Hinweise auf die Schwere des Kampfes und auch auf den Inhalt des feindlichen Angriffes. Der Wortlaut der Doxologie kann von Röm 16_{25ff.} beeinflusst sein, wenn diese Sätze wirklich von Paulus herrühren und nicht erst,

wie wahrscheinlich, ein Zusatz aus dem 2. Jhrh. sind; vgl. in Röm 16^{25ff.}: τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στήριξαι . . . μόνῳ . . . θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Zu τῷ δὲ δυναμένῳ vgl. auch noch Eph 3^{20f.}. — Die Mahnung des Briefes hat unmittelbar vorher, VV. 22f., sich mit solchen Leuten befassen müssen, die zur Gemeinde gehören oder gehört haben, und die in verschiedener Weise gefährdet sind; Abgefallene waren an der dritten Stelle genannt worden. Der Größe der Gefahr, die die Irrlehre für die Gemeinden bedeutet, entspricht die Fassung der Dogologie in ihrem ersten Teile: der Lobpreis gilt τῷ . . . δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπαιστούς καὶ στήσαι κατενώπιον κτλ. Nicht alle, die getauft sind, werden gerettet werden. Die in Gefahr stehenden Gemeinden werden daher dem Schutze Gottes empfohlen, der imstande ist, die Seinen zu bewahren, so daß sie am Tage des Endes fehl- und makellos vor ihm stehen können. Zu ἀπαιστος, das hier die seltenere aktive Bedeutung hat: der nicht strauchelt, vgl. III Mak 6³⁹: ὁ τῶν πάντων δυνάστης ἀπαιστούς αὐτοὺς ἐξούσατο, dann zum Verbum παίζειν in übertragener Bedeutung Jak 2¹⁰, 3². — Im Folgenden gehört ἐν ἀγαλλιάσει mit στήσαι κατενώπιον κτλ. zusammen. Gott ist imstande, die Christen untadlig mit Jauchzen vor seine Herrlichkeit zu stellen. Am Tage des Endes kommen sie in seine Gegenwart, werden vor die strahlende δόξα, in die gekleidet er erscheint, gestellt, und dann wird sich, wenn Gott sie bewahrt hat, ihr untadliges Wesen herausstellen. Dann werden auch sie jubeln können. Zum frohlockenden Gruße, in den die Schar der Erwählten am Tage des Endes ausbricht, vgl. I Pt 4¹³. „Jud hält das echtchristliche, paulinische Ideal fest: als sündlose Menschen müssen sie vor Gott erscheinen; auch er hofft auf die Bewahrung durch Gott I Th 5²³; I Kor 1⁸; Kol 1²² u. ö.“ (Windisch).

Gott, dem der Lobpreis gilt, wird durch zwei Bestimmungen näher gekennzeichnet: er ist μόνος, und er ist σωτὴρ ἡμῶν. Das erste Beiwort wird wohl nicht ohne antignostische Spitze sein, vgl. oben zu V. 4: die Äonenlehre der Gnostiker, auch ihre Anschauung vom welterschaffenden Demiurgen tritt der Einzigkeit des Schöpfer- und Erlösergottes nahe. Oder ist μόνῳ nur im Gegensatz zum heidnischen Polytheismus gesagt (Spitta)? — Gott ist weiter σωτὴρ ἡμῶν. In der christlichen religiösen Terminologie wird der damals weit verbreitete Ausdruck, wo er vorkommt, gewöhnlich von Christus gebraucht. Er wird aber in LXX oft als Bezeichnung für Gott verwendet, vgl. dann noch Philo, Confus. linguar. 20 (p. 418): τίς δ' οὐκ ἂν τῶν εὖ φρονοῦντων . . . πρὸς τὸν μόνον σωτῆρα θεὸν ἐκβοήσαι; in den altchristlichen Schriften kommen als Parallelen zu Jud 24 in Betracht: Ef 1⁴⁷; I Clem 59³ (τὸν τῶν ἀπηλπισμένων σωτῆρα Anführung aus Jdt 9¹¹) und dann sechs Stellen der Paß: I Tim 1¹, 2³, 4¹⁰; Tit 1³, 2¹⁰, 3⁴. Gott ist der Heiland und Retter, der das Heil der Seinen schafft und sie am Ende vor dem Verderben bewahrt. — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ kann man mit σωτῆρι ἡμῶν, neben dem es steht, zusammennehmen: durch Jesus, den er geschickt hat, ist Gott unser Retter, (so Spitta, B. Weiß, Kühn, v. Soden), besser aber wird es sein, es nach Analogie anderer Dogologien (vgl. I Pt 4¹¹) mit δόξα κτλ.

zu verbinden: Ehre, Majestät usw. gehen an Gott durch Jesus Christus, auch die Ehre, die Gott $\pi\rho\acute{o}$ παντὸς τοῦ αἰῶνος gehabt hat, denn der Christus ist präexistente und die Welt ist durch ihn geschaffen. — Zu der vollen viergliedrigen Formel der Doxologie vgl. I Chr 29¹¹; Apf 5¹³, 7¹²; I Clem 64, 65²; Mart Pol 20², 21. Neben δόξα, Ehre, tritt μεγαλωσύνη, Majestät, wie I Clem 20¹², 61³, 64, vgl. auch Mart Pol 20², 21, vgl. dann noch LXX-Formeln wie Dtn 32³: δότε μεγαλωσύνην τῷ θεῷ ἡμῶν, JSir 39¹⁵ δότε τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μεγαλωσύνην. — κράτος kommt häufig in den Doxologien vor, hingegen ist ἐξουσία, Macht, in dieser Verbindung selten, doch vgl. immerhin I Esr 4⁴⁰: καὶ αὕτη ἡ ἰσχὺς καὶ τὸ βασίλειον καὶ ἡ ἐξουσία καὶ ἡ μεγαλειότης τῶν πάντων αἰώνων· εὐλογητὸς ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας und Dan LXX und Theod 3¹⁰⁰ (43): ἡ βασιλεία αὐτοῦ βασιλεία αἰώνιος, ἡ ἐξουσία αὐτοῦ εἰς γενεὰν καὶ γενεάν, ähnlich 4³¹ (34) Theod, vgl. dann noch die Zusammenstellung σὺ γάρ, δέσποτα, δίδως τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἐξουσίαν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὑπαρχόντων (Did 10²). Als Prädikats-Kopula ist in dem Satze eher ἐστίν zu ergänzen als ἔστω oder γένοιτο. — Die Ehre, Majestät u. s. w. hat Gott von allem Anfang an, vor aller Zeit, vor dem Beginn des gegenwärtigen, mit der Schöpfung einsetzenden Äon ($\pi\rho\acute{o}$ παντὸς τοῦ αἰῶνος), er besitzt sie jetzt (νῦν) und in allen künftigen Weltzeiten (εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας). — Ein volles bekräftigendes ἀμήν schließt die lange Doxologie und damit den Brief.

Der zweite Petrus-Brief.

Einleitung.

§ 1. Die Angaben des Briefes über den Verfasser und die Leser; seine Veranlassung und sein Zweck.

Das Schreiben nennt selber in der Eingangszuschrift den vollen Namen und Titel des Großen, von dem es abgefaßt sein will: Symeon Petrus, Knecht und Apostel Jesu Christi. In aller Form und ohne daß ein Zweifel über die bezeichnete Persönlichkeit aufkommen kann, wird der Apostel Petrus als der Schreiber des Briefes angegeben. Zu dem Briefeingang treten dann weiter verschiedene andre Stellen, die immer wieder daran erinnern, daß es der berühmte Felsenmann Petrus ist, von dem der Brief herrührt: 1_{13ff.} deutet der Apostel auf sein bevorstehendes Martyrium hin und läßt die Erinnerung an die Verklärung des Herrn, deren Zeuge er war, aufsteigen; vgl. noch besonders 1₁₈; dann wird 3₁ ein früheres Schreiben des Apostels erwähnt, in dem er wie im vorliegenden die Gläubigen ermahnt, an den Worten der Propheten, Apostel, des Herrn selber festzuhalten — wohl sicher eine Anspielung auf I Pt; und sehr deutlich ist endlich 3_{15f.}, wo Petrus den geliebten Bruder Paulus neben sich stellt und dessen Briefe gegen ketzerische Mißdeutung in Schutz nimmt. Der Anspruch, von Petrus geschrieben zu sein, den der Brief erhebt, ist demnach folgerichtig durchgeführt, und es ist nicht bloß, wie in I Pt, das Rahmenwerk des Einganges und Schlusses oder wie in Jak, nur das des Schlusses, in dem die Person des Briefschreibers hervortritt, und an eine von späterer Hand vorgenommene Etikettierung des von Haus aus anonymen Schreibens kann bei II Pt nicht gedacht werden.

Als Empfänger des Briefes erscheint ein sehr weiter Kreis: die den gleichen kostbaren Glauben wie wir durch die Gerechtigkeit unsres Gottes und des Heilandes Jesu Christi erlangt haben. Diese Adresse ist so weit als nur möglich gefaßt. Denn diejenigen, an die der Brief sich wendet, sind nicht bloß, wie in I Pt, die Gemeinden von vier oder fünf Provinzen des Römerreiches, sondern es sind wie in Jud (und Jak) die Christen insgesamt. Sie erscheinen als die der Würde des Briefschreibers angemessene Leserschaft.

Diese Leserschaft muß in der Hauptsache aus Heidenchristen bestehen. Nur unter Heidenchristen können wir uns eine ernsthafte Gefährdung der

Gläubigen durch gnostischen Libertinismus denken, wie der Brief sie voraussetzt. Für Heidenchristen ist der Hinweis auf die Paulusbriefe 3¹⁶ geschrieben, denn nur für sie ist Paulus die große Autorität, auf die man hinweisen kann und mit der man sich decken kann, wenn man mit Erfolg falsche Lehren in der Gemeinde verbreiten will. Auf heidenchristliche Leserschaft deutet auch 3¹ hin, sofern dort auf I Pt angespielt wird, der sich an heidenchristliche Gemeinden wendet. Auch 2¹⁸ und 20 wird heidnische Vergangenheit bei den Verführern und Verführten vorausgesetzt, denn *οἱ ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενοι* ist ein Ausdruck, der leicht und gut nur auf Heiden paßt, und ebenso ist *ἀποφεύγειν τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου* eine Wendung, die eine Bekehrung vom Heidentum und nicht vom Judentum voraussetzt. Vertreter gegenteiliger Anschauung sind Spitta und Zahn, die II Pt an Judenchristen geschrieben sein lassen, und zwar Zahn an palästinische Leser. Die Hauptstütze für die Annahme judenchristlicher Leser ist 1¹⁶, vgl. indeß die Auslegung der Stelle.

Die Veranlassung und der Zweck des Briefes sind aus ihm selber in den Hauptsachen rasch zu erkennen. Die Mehrzahl seiner Ausführungen ist anti-häretisch, dies Wort zunächst im weitesten Sinne gefaßt. Gewisse feindliche, die Gemeinden verwirrende Anschauungen sind aufgetreten und zur Gefahr für die Christenheit geworden. Für die Kapp. 2 und 3 ist das schon bei flüchtigem Durchblicken klar. Allgemeineren Inhaltes freilich ist Kap. 1, aber auch hier fehlt die Abwehr keineswegs: das Mahnen, Erinnern und Bezeugen, das feierliche Bekräftigen durch apostolische Autorität — alles das steht im Dienste einer schon in den Eingangs-Ausführungen sich vorbereitenden Polemik.

Genauer angesehen, ist dasjenige, dessen Sicherstellung gegen feindliche Angriffe dem Briefe obliegt, die Verteidigung der urchristlichen Parusiehoffnung. Diese Hoffnung war durch die Enttäuschung, die das lange Ausbleiben des Herrn hervorgerufen hatte, in den Gemeinden ins Wanken gekommen, ihre höhnische Bekämpfung durch Irrlehrer, die in der Gemeinde aufgetreten waren, hatte dann zu ihrer vollständigen Erschütterung geführt. Mit dem Sinken der altchristlichen Zukunftshoffnung war aber zugleich ein Nachlassen des sittlichen Eifers eingetreten. Die erschütterte Erwartung vom himmlischen Reiche des Herrn konnte nicht mehr Tugend, Enthaltensamkeit, Geduld und andre große Leistungen sittlicher Spannkraft in die Erscheinung treten lassen, wie es die ungebrochene Hoffnung getan hatte. Nicht in Kap. 2, der dort erhaltenen Schilderung und Bekämpfung der Häretiker, sondern in Kap. 3 und auch in Kap. 1, das schon sehr deutlich die Ausführungen von Kap. 3 vorbereitet, liegt der Hauptinhalt des Briefes und sein eigentlicher Zweck.

Genauer angesehen, ist der Inhalt des Briefes folgender: Eine Zuschrift und ein Eingangsgruß (1 f.) geht gleich in den Briefeingang über: 1³ — 11 erinnert der Brief die Leser an Gottes große Geschenke und mahnt sie, ihrerseits allen Eifer anzuwenden, um den Eingang in das ewige Reich Christi zu erlangen. Dann folgen in einem neuen Teile, 1¹² — 21, Ausführungen, die eine stark persönliche Färbung tragen; Petrus rechtfertigt es, daß er den Brief schreibt: sein Tod steht nahe bevor, er hinterläßt den Gläubigen sein

Testament, und was er damit bezweckt, ist, ihnen die *δύναμις* und *παρουσία* des Herrn Jesus zu bezeugen, von dessen Herrlichkeit er und seine Genossen auf dem Verklärungsberge Zeugen wurden. Und die alten Prophetieen der heiligen Schriften, die aber nicht eigenmächtig ausgelegt werden dürfen, weisen auf die gleiche Herrlichkeit hin. Die letzten Sätze und Worte von Kap. 1 geben den Übergang zum folgenden Abschnitt, 21—22: Falschlehrer werden auftreten, die die Gemeinden verführen wollen, habgütige, unzüchtige, lästernde Menschen. Da sie nach ihren eignen Begierden wandeln, so führen sie Spottreden über die Wiederkunft Christi, die doch durch die Worte der Apostel, Propheten, des Herrn selber sicher steht: 31—7. Aber freilich, vor Gott sind tausend Jahre wie ein Tag, und des Zögerns kann Gott nicht beschuldigt werden, wo er in Wirklichkeit vielmehr langmütig ist; der Feuertag indeß wird sicher kommen: 38—13. So gilt es, immer gerüstet zu sein für den Tag des Endes, wie auch Paulus gemahnt hat, mit dem sich der Brieffschreiber in voller Übereinstimmung weiß; Toren verdrehen freilich einiges in seinen Briefen: 314—16. Eine Schlußmahnung mit Drogologie bildet das Ende 317f.

Das gute Zeugnis, das der den Brief schreibende Felsenmann Petrus seinem Bruder Paulus ausstellt, ist Veranlassung gewesen, daß innerhalb der Tübinger Schule der Zweck des Briefes dahin bestimmt wurde, er sei das Dokument, das den endlichen Friedensschluß zwischen Paulinern und Petrinern, die Anerkennung des kirchlichen Paulinismus durch das erweichte, kirchliche Judenchristentum bedeute. Aber diese Zweckbestimmung würde nur wenigen Sätzen des Brieffschlusses genügen. Nichts in den übrigen Teilen des Briefes deutet eine solche Absicht der Aussöhnung und offiziellen Anerkennung an.

Bei dem oben festgestellten Zwecke des Briefes, der geschrieben ist, um die ins Wanken gekommene Parusiehoffnung zu stützen, der die großen Autoritäten, Propheten, Apostel, den Herrn selber, aufruft, die die Bürgen für die Zuverlässigkeit dieser Hoffnung sind, erhebt sich die Frage, was die umfangreiche Kezzerbestreitung in Kap. 2 bedeuten soll, in der der Hauptgedanke des Briefes nicht vorkommt. Ein Grund für die verhältnismäßig so breite Kezzerpolemik von Kap. 2 ist ohne Mühe zu erkennen. Die Parusie-Erwartung ist bei den Gemeinden in Mißachtung gekommen, nicht nur weil das Nichteintreffen des Herrn in den Herzen der Gläubigen Anlaß zu Zweifeln gab, sondern auch, weil die Häretiker mit Spott und mit Dialektik (Schriftbeweis) die urchristliche Eschatologie zu entwurzeln bestrebt waren. Die „Spötter, die nach ihren eigenen Begierden wandeln“ (33) die die „ausgeflügelten Fabeleien“ vorbringen (116) und die Prophetie nach ihrem eignen Gutdünken auslegen (120), sind die nämlichen, deren schandhaftes Treiben in Kap. 2 beschrieben wird. Und eben dies, daß der Wandel der Irrlehrer sehr viel Gelegenheit zu berechtigter und einleuchtender Kritik gibt, ist eine weitere Veranlassung zu der breiten Polemik von Kap. 2. Der Brief schildert die Gegner, wie sie sind, die Gemeinden müssen — das nimmt er an — seiner Schilderung zustimmen, und wie er mit dieser Polemik fertig ist, kann er mit Genugtuung zurückweisen und sagen: eben diese verwerflichen und

minderwertigen Leute, diese Spötter sind die, die es sich herausnehmen, höhnisch zu fragen: wo bleibt die Verheißung seiner Wiederkehr. Aus der Abscheulichkeit der Gegner sollen die Gemeinden also den Eindruck erhalten, daß die Leugnung der Parusie mit sittlicher Verworfenheit aufs Engste zusammengehört, und daraufhin sollen sie es sich überlegen, ob sie sich durch den Spott und die Dialektik dieser Menschen imponieren lassen dürfen.

Was im Einzelnen in der Keßerpolemik von Kap. 2 vorgebracht wird, deckt sich zum größten Teil mit den Vorwürfen, die Jud gegen seine Gegner vorbringt. Fast alles, was in II Pt 2 steht, zeigt engste literarische Verwandtschaft mit den Ausführungen von Jud (vgl. darüber noch den nächsten §). Nach der Schilderung von II Pt sind die Gegner libertinistische Gnostiker. Sie spielen sich als Lehrer auf (21). Früher haben sie zur Gemeinde gehört, jetzt aber haben sie den graden Weg verlassen, den Herrn verleugnet und sind schlimmer geworden, als sie zur Zeit ihres früheren Unglaubens waren (21. 15. 20 — 22). Von ihrer Lehrweise erfahren wir, daß sie sich der wahren Freiheit rühmen und diese ihren Anhängern verheißen (219), und daß sie große, weltbeherrschende Mächte, *δόξαι*, böse Engel, durch Lasterungen schmähen (210 — 12); in ihrem Kraftbewußtsein glauben sie offenbar, der Herrschaft dieser Mächte entronnen zu sein. Wie sie die Freiheitspredigt praktisch verstehen, zeigt ihr Libertinismus, ein Vorwurf, der wiederholt und sehr stark erhoben wird: sie wandeln heillos, und in Sonderheit wird ihnen geschlechtliche Unzucht, darunter widernatürliche Wollust nachgesagt (210. 14. 18. 20, auch 24. 6f.). Auch wird ihnen, wie den Gnostikern oftmals, schnöde Habsucht vorgeworfen (23. 14f.). Die Gefahr für die Gemeinden ist besonders deshalb groß, weil die Wege dieser Irrlehrer noch keineswegs deutlich von denen der Gemeinde geschieden sind. Sie haben reichlich Gelegenheit, sich an Gemeindeglieder, besonders an neubefehrte, heranzumachen, sie schmausen mit Gemeindegliedern zusammen, wenn schon nicht bei den Agapen, so doch in privaten Gastereien und fangen dabei ungefestigte Seelen; ihre Erfolge sind groß, deswegen wird um ihrerwillen der Weg der Wahrheit gelästert (218. 13f. 2).

§ 2. Die Echtheitsfrage.

Daß der Brief vom Apostel Petrus geschrieben sein will und daß dieser Anspruch nicht bloß an dieser oder jener Stelle, sondern durch das ganze Schreiben hindurch festgehalten wird, wurde schon oben gezeigt. Wider diesen hohen Anspruch erheben sich aber die allerschwersten Bedenken. Gegen die Echtheit keines andren Schriftstückes innerhalb des NTlichen Kanons lassen sich so durchschlagende Beweisgründe vorbringen wie gegen II Pt, und sie sind so stark und von solcher Art, daß sie es nicht nur unmöglich machen, den Brief dem apostolischen Zeitalter zuzuschreiben, sondern daß sie ihn erheblich weit ins 2. Jhrh. herabdrücken. Er ist sicher die späteste Schrift des Kanons, wie er auch die einzige ist, bei der die Pseudonymität folgerichtig durchgeführt ist.

Um den Beweis für die Unechtheit von II Pt zu führen, kann auf folgende Beobachtungen hingewiesen werden:

1. Hauptzweck des Briefes ist, wie oben gezeigt, die erschütterte Parusie-Erwartung zu beleben. Da der Brief für jeden Fall an wesentlich griechische, heidenchristliche Gemeinden geschrieben ist, so können diese Gemeinden, soll Petrus den Brief geschrieben haben, noch gar nicht alt gewesen sein. Die Anfänge der großen paulinischen Heidenmission lagen, als Petrus starb, erst zehn Jahre zurück. Kann man annehmen, daß diese Gemeinden in so kurzer Zeit eine so schwere Erschütterung ihrer Hoffnung erlebt haben könnten, „seinen Sohn, den er von den Toten erweckt hat, vom Himmel her zu erwarten, Jesus Christus, der uns vom kommenden Zornesgerichte errettet“ (I Th 1₁₀)?

2. Daß der Brief nicht von Petrus stammt, ist für denjenigen klar, dem die Unechtheit von I Pt feststeht. Wenn schon dieses Schreiben nicht von dem Felsenapostel herrührt, sondern aus der Zeit des zu Ende gehenden 1. Jhrh. stammt, dann kann II Pt erst recht nicht ein Erzeugnis des apostolischen Zeitalters sein. Denn nach der mit großer Sicherheit als richtig anzunehmenden Auslegung blickt II Pt 3₁ auf I Pt zurück. Für den aber, der I Pt für echt ansieht, erhebt sich die sehr eindringliche Frage, ob wirklich II Pt, der in den Anschauungen, im Stil, im Sprachgebrauch sich so stark von I Pt unterscheidet, von dem nämlichen Manne geschrieben sein kann. Und wenn man diese Frage dadurch lösen will, daß man für I Pt nur die Anregung und einzelne Gedanken auf Petrus, die Form und wichtige Teile des Inhaltes aber auf Silvanus oder Markus zurückführt (vgl. Einleitung zu I Pt, § 3, S. 17 und 18), dann kommt man zu dem sehr merkwürdigen Ergebnis, daß Silvanus ein sehr viel schöneres und wertvolleres Schreiben abfassen konnte, als dies für Petrus ohne Unterstützung seines Hermeneuten möglich war.

3. Daß II Pt unmöglich ein Brief des Apostelführers sein kann, sondern daß er frühestens am Anfange des 2. Jhrh. entstanden sein kann, lehrt weiter die Betrachtung des Verhältnisses, in dem er zum Jud-Briefe steht. Diese beiden Schriftstücke sind ohne Zweifel mit einander unmittelbar verwandt. II Pt 2₁–3₂, ist eine zusammenhängende enge Parallele zu Jud, aber auch an andern Stellen von II Pt finden sich schriftstellerische Berührungen mit Jud, vgl. II Pt 1₅ und Jud 3; II Pt 1₁₂ und Jud 5; II Pt 3₃ und Jud 18; II Pt 3₇ und Jud 6f.; II Pt 3₁₇ und Jud 20. 21. 24; II Pt 3₁₈ und Jud 25. (Eine gute synoptische Tafel des Textes von Jud und II Pt in nebeneinanderstehenden Kolumnen bei Mayor, S. 2–15). Bei diesem Sachverhalt ist ein Ausweg ungangbar, der gelegentlich versucht wurde, um die Echtheit von II Pt zu retten. Zu diesem Zwecke wurde Kap. 2 allein oder mit einigen Versen vorher und nachher als ein späterer Einschub in den echten Brief herausgeschnitten (Bertholdt, J. P. Lange, Geß, Bunsen). Der Interpolator hätte also in den ursprünglichen Brief, dessen klar ausgesprochener, einziger Zweck die Verteidigung der Parusiehoffnung war, die Schilderung der Ketzer aus dem ihm bekannten Jud eingefügt. Diese Hypothese ist von Kühl dadurch etwas widerstandsfähiger (aber auch verwickelter) gemacht worden, daß er den ursprünglichen, nichtinterpolierten Petrus-Brief von dem Verfasser des

Jud-Briefes benutzt sein läßt. Dadurch werden Berührungen mit Jud, die II Pt in Teilen vor oder nach 1₂₀ – 3₂ zeigt, erklärlich. Was indeß auch die so gewendete Hypothese unmöglich macht, ist die Beobachtung, daß der Sprachcharakter und die Anschauungen im ganzen Briefe einheitlich sind. Als ein Beispiel sei der für den Brief sehr wichtige Begriff der *ἐπίγνωσις* des Herrn (Gottes oder Jesu) genannt, der gleich am Eingange des Schreibens (1₂. 3. 8) in sehr bezeichnender Weise verwendet wird und 2₂₀ in der „Interpolation“ wiederkehrt. So hat die Hypothese des Einschubes, auch in der von Kühn vorgetragenen Form, wenig Beifall gefunden.

Bei der unzweifelhaft vorhandenen, von Anfang an bestehenden und nicht erst von späterer Hand hergestellten Verwandtschaft zwischen Jud und II Pt erhebt sich die für die Entstehungs-Verhältnisse von II Pt sehr wichtige Frage, welches der beiden Schriftstücke das ältere ist und die Vorlage für das andere abgegeben hat. Diese Frage ist mit großer Sicherheit dahin zu lösen, daß die Priorität auf der Seite von Jud liegt, und man kann diese Lösung des Problems als die herrschende bezeichnen. Unter den wenigen Vertretern der anderen Anschauung nenne ich Spitta, Zahn und Bigg.

Als die Hauptgründe für die Priorität des Jud kommen folgende Beobachtungen in Betracht:

Die Einzelauslegung zeigt an einer Reihe von Stellen, daß der Text von Jud im Verhältnis zu II Pt ursprünglicher ist. So wird z. B. Jud 5 – 7 eine dreigliedrige Reihe von Strafbeispielen aufgestellt: die Wüsten-Generation, die gefallenen Engel, Sodom und Gomorrha; diese Reihe erscheint II Pt 24 – 9 geändert und in andre Reihenfolge gebracht: gefallene Engel, Sintflut, Sodom und Gomorrha. Die Änderung kommt daher, daß II Pt chronologische Ordnung in die Reihe bringen will, daß er weiter auf die Wüsten-Generation schon mit 21: *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ* angespielt hat, daß endlich die Zusammenstellung von Wasser- und Feuergericht, Sintflut und Sodom, auch sonst geläufig war (Lk 17₂₆ – 29). – II Pt 24, der Hinweis auf die gefallenen Engel, ist gegenüber Jud 6 viel kürzer und daher dunkler; der Verf. hat an seiner Vorlage gekürzt, vgl. darüber noch unten. – Ebenso ist II Pt 2₁₁ unverständlich, wenn man nicht Jud 9 daneben halten kann. – Das Gleiche, wenn auch nicht so ausgesprochen, gilt von II Pt 2₁₂ gegenüber Jud 10, nur daß in diesem Falle II Pt seine Vorlage nicht verkürzt, sondern durch Zusätze bereichert hat. – In II Pt 2₁₇ wird Jud 12f. verwendet: *νεφελὰ ἀνδροὶ ἐπὶ ἀνέμων παραφερόμεναι* wird in II Pt auseinandergelegt: *πηγαὶ ἀνδρῶν καὶ δρύχλαι ἐπὶ καίλατος ἐλάνόμεναι*, die fruchtlosen Bäume, die Meereswogen, die wandernden Sterne von Jud werden ausgelassen, aber der Schluß von Jud 13: *οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται* erscheint in II Pt 2₁₇ als ein neben *δρύχλαι* κτλ. stehender Relativsatz. Dabei ergibt sich in II Pt: 1. eine Ungenauigkeit in der Konstruktion: *οἷς* muß auf die Personen gedeutet werden, die unter dem Bilde der *δρύχλαι* gemeint sind, nicht auf die Wolken selber; 2. eine Ungenauigkeit, besser eine herabgeminderte Prägnanz im Ausdruck; der Relativsatz steht in Jud neben

ἀστέρες πλανῆται, wo er trefflich hinpaßt, vgl. auch Jud 6, während er in II Pt zu einer viel allgemeineren, ganz unbestimmten Drohung wird.

Sehr wichtig ist weiter die Beobachtung, daß die ausdrücklichen apokryphen Zitate und die deutlichen Anspielungen auf apokryphe Überlieferungen, wie sie sich Jud 6 (der Engelsfall), 9 (Streit Michaels mit dem Satan), 14f. (Henochbuch) finden, in II Pt ausgemerzt sind. Jud 14f. fehlt ganz in II Pt, Jud 6 und 9 sind in der Wiedergabe II Pt 24 und I Pt 211 so abgeschwächt und verallgemeinert, daß namentlich im zweiten Falle die Anspielung nicht mehr zu erkennen ist. Was diese Beobachtungen für die Prioritäts-Fragen ausmachen, ist klar. Es ist unmöglich anzunehmen, daß Jud die undeutlich Anspielungen von II Pt mit apokryphem Stoffe ausgefüllt, das Henochzitat neu hineingebracht haben sollte, sondern die selbstverständlich gebotene Annahme ist, daß der Verf. von II Pt wie so viele andre in der alten Kirche an der Verwendung der Apokryphen Anstoß nahm und die Anspielungen änderte, das Zitat wegließ.

Jud redet von den Häretikern durchweg als von einer bösen Erscheinung der Gegenwart. II Pt hingegen gebraucht bei ihrer Schilderung im Allgemeinen das Futurum, das sich aber gelegentlich ins Präsens (210. 12ff. 20 u. a.), hie und da auch in Vergangenheitsform verwandelt (215. 22). Auch hierin zeigt II Pt „das Gemachte seiner Situation“. Der Verf., der bewußt den Eindruck hervorrufen will, daß der Brief vom Apostel Petrus geschrieben sei, hat demgemäß durch eine freilich nicht vollständig durchgeführte Änderung seiner Vorlage, des Jud, das von Petrus Niedergeschriebene als Prophetie erscheinen lassen wollen.

Sehr beweiskräftig ist weiter die Beobachtung, die an II Pt 213 gegenüber Jud 12 gemacht werden kann. Jud ist unter Verhältnissen geschrieben, in denen die Trennung zwischen Ketzern und Gemeinde noch nicht durchgeführt war. Bei den Agapen der Gemeinde schmaussten die Häretiker und ihr Anhang mit: οἱτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπλάδες συννεωχούμενοι. Zur Zeit von II Pt war diese Aussage nicht mehr möglich, weswegen II Pt 213 lautet: σπῖλοι καὶ μῶμοι ἐντροφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν (das ist aus ἀγάπαις ὑμῶν geworden) συννεωχούμενοι ὑμῖν. Das hier gemeinte Zusammenschmausen bezieht sich auf privaten Verkehr einzelner „ungefestigter“ Gemeindeglieder mit Häretikern.

So ist also II Pt — und das ist ein schwer umzustößendes Ergebnis — Jud gegenüber das spätere, von diesem abhängige Schreiben. Die Gegenbeobachtungen, die von Spitta, Zahn, Bigg dem oben angeführten Tatsachenmaterial entgegengestellt werden, schlagen nicht durch.

Die Behauptung, daß es leichter sei, den unbedeutenden Herrenbruder Judas für den Entlehner zu halten als den Felsenapostel Petrus, hat Beweiskraft nur für den, der II Pt für echt anzusehen imstande ist. — Die Widerlegung des Argumentes, daß II Pt älter sein müsse, weil in ihm die Häretiker als eine zukünftige, in Jud als eine gegenwärtige Erscheinung beschrieben würden, ergibt sich aus dem bereits oben zu dieser Beobachtung Bemerkten. — Daß der spätere II Pt Judas nicht mit Namen anführt,

während er Paulus ausdrücklich nennt, kann einmal mit der Gegenfrage beantwortet werden: warum führt Jud, wenn er der spätere ist, den unter so hochgeachtetem Namen gehenden II Pt, den er in diesem Falle ausschreiben würde, nicht mit dem Namen seines Verfassers Petrus an? Sodann aber ist dies zu bemerken: dem Verf. von II Pt liegt offenbar und aus leicht verständlichem Grunde nichts daran, seine Abhängigkeit von Jud einzusetzen. Er benutzt das Schreiben, das er für unbekannt ansehen muß (vgl. darüber noch unten) stillschweigend, denn wie sollte Petrus von einem andern viel Geringeren abhängig sein? — Endlich soll Jud 17f. auf II Pt 32f. zurückblicken und diese Stelle als ein Apostelwort anführen. Aber bei genauerer Betrachtung zeigt sich auch hier Jud als der ursprüngliche, der eine sehr bekannte, in allerlei Variationen nachzuweisende apokalyptische Erwartung (vgl. noch I Tim 41; I Joh 218) mit der Autorität der Apostel deckt, während in II Pt 33 an Stelle der Apostel schlechthin die Trias der heiligen Propheten, der Apostel, des Herrn selber tritt.

4. Sehr schwer fällt endlich auch der Lehrgehalt von II Pt in die Waagschale. Die Hauptbeobachtung läßt sich gleich am Eingange des Schreibens machen. Sie betrifft den Hellenismus des Verf. Im Gedanken und im sprachlichen Ausdruck ist eine Formulierung des im Christentume geschenkten Gutes, wie sie 13f. vorliegt, bei einem Urapostel unmöglich. Im Griechentum und im hellenistischen Judentum sind die Parallelen zu *θεία δύναμις*, zur Wertschätzung der *ἐπιγνώσις*, zu *τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν*, und zu dem Stärksten, dem Finalsatz von V. 4, zu finden: *ἵνα . . . γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφύγοντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς*. Hier redet nicht ein Mann der ersten Generation, womöglich zu messiasgläubigen Juden Palästinas, sondern ein Theologe des 2. Jhrh. zu Gläubigen, die aus der Weltkultur des Hellenismus herkommen.

§ 3. Entstehungszeit und Entstehungsort des Briefes.

Zur Beantwortung der Frage nach Ort und Zeit des Briefes kommen vor allem seine literarische Verwandtschaft und seine ältesten Bezeugungen in Betracht. Das Verhältnis zu der Schrift, mit der II Pt am engsten verwandt ist, wurde bereits oben untersucht und hat ergeben, daß II Pt unzweifelhaft Jud gegenüber der Spätere ist und ihn benützt.

Aber der Brief, der schon durch diese auffällige, einzig dastehende Benützung seiner Vorlage Mangel an Originalität bei seinem Verf. verrät, hat nachweisbar noch eine Reihe von andern Schriften gefannt und benützt. Unter diesen nimmt einen verhältnismäßig geringen Platz die LXX ein. Der Schriftgebrauch in II Pt unterscheidet sich sehr stark von dem in I Pt. Selbstverständlich ist dem Verf. von II Pt das AT. die von Gott eingegebene prophetische Hinterlassenschaft. Aber während der Verf. von I Pt in LXX lebt, findet sich in II Pt überhaupt kein rechtes Zitat (denn 222 stimmt nicht mit dem LXX-Texte und hat keine feierliche Einführungsformel), und auch die Ausdrucksweise ist gar nicht von LXX beeinflusst.

Daß der Verf. I Pt kennt, folgt aus II Pt 31, aber nur daraus. Denn im übrigen haben die beiden Schreiben, die unter dem gleichen Namen gehen, nichts mit einander gemein, nicht einmal Namen und Titel des Absenders sind gleich, der Stil und auch der Wortschatz zeigen keine Gemeinschaft und keine Einzelstelle von II Pt weist eine Anspielung auf I Pt von der Art auf, daß man sagen müßte, hier liege eine Benützung des älteren Briefes durch den jüngeren vor (doch vgl. zu II Pt 12).

Der Brief spielt weiter in 1¹⁶–18 auf synoptische Überlieferung an. Die Verklärungs-Geschichte wird dort gebracht, aber ohne daß ein bestimmtes Evangelium genannt werden kann, das dem Verf. vorgelegen haben müßte (vgl. noch die Erklärung). Auch andre Stellen des Briefes erinnern in ihrer Fassung an Herrenworte und synoptisches Gut, vgl. noch 2²⁰ mit Mt 12⁴⁵, 3¹⁰ mit Mt 24^{29. 35}.

Die Annahme, daß II Pt auch schon das vierte Evangelium kenne, wird angesichts der Parallele 1¹⁴ zu Joh 21^{18f.} immer sehr nahe liegen. Freilich kann sonst im Briefe nichts aufgezeigt werden, was zwingend auf Benützung von Joh hinwiese.

Hingegen kennt der Verf. sicher die Paulus-Briefe. Zu der Zeit, wo er schreibt, sind sie gesammelt und weit verbreitet, sie werden in der Polemik für und wider verwendet: 3¹⁶. Und wenn der Verf. selber auch nicht in dem intimen Verhältnis zum Paulinismus steht, wie der Paulus-Schüler, der I Pt geschrieben hat, so verraten doch gelegentliche Wendungen, daß er die Paulus-Briefe kennt, vgl. 3¹⁰ mit I Th 5^{2f.}, 2¹⁹ mit Röm 6¹⁶. Daß in der Sammlung der Paulus-Briefe auch bereits die Past vorlagen, ist sehr wahrscheinlich, wenn sich auch ihre Benützung durch II Pt ebensowenig wie durch Jud beweisen läßt.

Zwischen I Clem, Barn, Herm, II Clem und unserm Briefe lassen sich keine unmittelbaren Beziehungen aufweisen. Auch Justin (Dial 51: *ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνον . . . γενήσεσθαι αἰρέσεις καὶ ψευδοπροφητίας* . . . vgl. II Pt 21, 33) kann nicht zu denen gezählt werden, die irgendwie Berührung mit II Pt verraten. Zwei merkwürdige Parallelen indeß hat Theophilus (Ad Autol. II 9: *οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφηταὶ γενόμενοι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι* = II Pt 2^{20f.}; II 13: *ὁ λόγος αὐτοῦ φαίνων ὥσπερ λύχνος* = II Pt 1¹⁹). Aber nicht einmal bei diesen beiden Stellen ist die Verwandtschaft sicher, da es sich in der ersten von ihnen um Wiedergabe der so weit verbreiteten Anschauung von der Theopneustie handelt und für die zweite die Möglichkeit eines Anklages an IV Esr 12⁴² (sicut lucerna in loco obscuro) offen bleiben muß. — Im Briefe der Sugdunenjer bei Euseb. K. G. V 1, 45 steht: *ὁ δὲ καὶ διὰ μέσον καιρὸς οὐκ ἄργος αὐτοῖς οὐδὲ ἄκαρπος ἐγένετο*, vgl. II Pt 18; aber darf man nur aus der Zusammenstellung der beiden Adjektive einen Schluß auf literarische Berührung ziehen?

Während Anklänge an Philo zweifelhaft sind, sind solche an Josephus wahrscheinlicher. In Betracht kommt dabei vor allem die Vorrede zu den

Antiquitäten (vgl. II Pt 13f.), dann Antt. IV 82 (vgl. zu II Pt 118) u. a., (jorgfältige Nachweise bei E. A. Abbot, From Letter to Spirit 459ff.). Doch kann die Gleichheit der geistigen Atmosphäre, insonderheit der religiösen Terminologie, wie sie bei jüdischen oder christlichen Hellenisten notwendig vorhanden sein muß, immer auch gleiche Ausdrücke und Anschauungen bewirken, ohne daß literarische Berührung (in unserm Falle dann Benützung von Iosephus durch II Pt) vorliegen müßte. — Ähnlich wird vorsichtiges Urteil auch über die Frage entscheiden müssen, ob II Pt durch die Inschrift von Stratonicea, die Deißmann, Bibelstudien 360 f. (vgl. zu II Pt 13) beigebracht hat, beeinflusst sei.

Hingegen kann noch eine literarische Beziehung mit ziemlicher Sicherheit behauptet werden. Sie betrifft das Verhältnis von II Pt zu einem andern Stücke der pseudopetrinischen Literatur, der Petrus-Apokalypse. Hier steht eine Menge von sprachlichen und sachlichen Berührungen zur Verfügung. Diese Berührungen finden sich zum Teil in der kleinen Apokalypse, mit der II Pt abschließt (31–13), zum Teil auch in Kap. 2, hier gelegentlich auch in Anschauungen und Ausdrücken, die II Pt aus Jud übernommen hat, verhältnismäßig wenige weist nur Kap. 1 auf (vgl. die Tabelle in Harnacks Ausgabe der Petrus-Apokalypse, Texte und Untersuchungen IX 2, 2. Aufl., S. 87 f.). Auf wessen Seite die Abhängigkeit liegt, kann freilich nicht mit Sicherheit festgelegt werden, doch scheint aus andern Gründen die in der 1. Hälfte des 2. Jhrh. entstandene Petrus-Apokalypse in der besseren Position zu sein.

Die Aufzählung der Literatur, die II Pt benützt hat, oder benützt haben könnte, ist damit zu Ende. Die Reihe zeigt für jeden Fall, daß der Verf. von II Pt ein sehr wenig origineller Schriftsteller, ein „Typus anspruchsvoller Hilfslosigkeit“ ist. Sie empfiehlt sodann dringend eine nicht zu frühe Ansetzung des Briefes.

Dies Zweite wird weiter auch durch das Abhören der Testimonien nahe gelegt. Der Brief hat sehr schlechte und späte Bezeugung. Über die Frage, ob Justin und Theophilus ihn gekannt haben, vgl. schon oben. Das Muratorianum erwähnt ihn nicht, ebenso benützen ihn Irenäus und Tertullian nicht. Wohl sagt Euseb (K. G. VI 14, 1, vgl. auch Photius, Bibl. 109) vom alexandrinischen Clemens, er habe in den *ἑρπυριότοις* alle katholischen Briefe erklärt, aber die erhaltenen lateinischen *Adumbrationes* lassen auf I Pt gleich Jud folgen, und in den erhaltenen Schriften des Clemens findet sich keine irgendwie sichere Anspielung auf II Pt. In die *vetus Latina* kann der Brief erst spät eingedrungen sein, er muß von anderer Hand übersetzt worden sein als I Pt und auch als Jud. Die syrische Kirche hat ihm nach sehr langem Zögern und auch dann keineswegs einstimmig Aufnahme in den Kanon gewährt.

Die ersten sicheren Bezeugungen des Briefes beginnen, wenn Clemens von Alexandrien wegfällt, erst im 3. Jhrh., wo der Brief unter viel Widerspruch allmählich im Kanon Aufnahme findet. Des Origenes Urteil hat Euseb K. G. VI 258 erhalten: *Πέτρος . . . μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν ἀμφιβάλλεται γάρ, und nicht anders*

als Origenes steht Euseb selber zu dem Briefe, indem er ihn K. G. III 253 zu den ἀντιλεγόμενα, γνώριμα ὅμως τοῖς πολλοῖς rechnet, vgl. noch die Angaben des Euseb K. G. III 13 über die Kanonizität der unter dem Namen des Petrus gehenden Schriften. Des Origenes Zeitgenosse Hippolyt zeigt an einigen Stellen mit voller Deutlichkeit, daß er II Pt kennt, vgl. Refut. IX 7 mit II Pt 222; Refut. X 34 mit II Pt 116, 24. 17; In Dan. III 22 (ὅ γὰρ ἂν τις ὑποταγῇ, τούτῳ δεδούλωται) mit II Pt 219; De Antichr. 2 mit II Pt 120f. Weiter führt Firmilian von Cäsarea im Jahre 256 den Brief ausdrücklich an (Cypr. ep. 75). Methodius von Olympus zitiert in einem der erhaltenen Fragmente von De resurr. (Bonwetsch, Methodius von Olympus I, 283, 1891), II Pt 38 als vom Apostel Petrus geschrieben, ebenso Adamantius Dial. 2 II Pt 315. Aber noch in der 2. Hälfte des 4. Jhrh. bemerkt Didymus, der in De Trinitate öfters aus II Pt anführt, in seinem durch lateinische Überlieferung bruchstückweise erhaltenen Kommentar zu den katholischen Briefen, bei Erklärung von II Pt 35: Non igitur ignorandum praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, tamen non est in canone. Der Mommsensche Kanon läßt ebenfalls noch Widerspruch gegen die Aufnahme von II Pt erkennen. Aber in der 2. Hälfte des 4. Jhrh., das für Griechen und Lateiner den Abschluß der Kanonsbildung bedeutet, hat II Pt trotz nicht verstümmten Widerspruches im Ganzen Anerkennung gefunden. Die Kanons-Verzeichnisse des Athanasius, des Cyrill von Jerusalem, des Gregor von Nazianz, der Bibelfanon der Synode von Laodicea (360), die Stichometrie des Nicéphorus, im Westen der Bibelfanon der karthagischen Synode von 397, das Gelasianum und der Catalogus Claromontanus haben den Brief, ohne einen Widerspruch gegen ihn zu erheben (fast alle der oben angeführten Texte bei Preuschen, Analecta ² II. Teil 1910).

Die Bezeugung des Briefes ist also ohne Zweifel spät und schlecht. Es steht mit ihm in dieser Hinsicht nicht so gut wie mit Jud und nicht entfernt so gut wie mit I Pt.

Es finden sich aber weiter im Briefe selber Stellen, die dazu zwingen, ihn innerhalb des 2. Jhrh., das für seine Entstehung frei ist, eher gegen Mitte und Ende als gegen den Anfang zu setzen. Nicht sehr viel Gewicht ist darauf zu legen, daß dem Verf., wie oben gezeigt, das Corpus der paulinischen Briefe bereits vorlag, daß er die synoptische Überlieferung und anscheinend das vierte Evangelium kannte. Die beiden ersten Indizien führen nicht über die beiden letzten Jahrzehnte des 1. Jhrh. hinaus und auch die Benützung des Joh-Evangeliums ist unter Trajan grade noch denkbar. Aus der Bekämpfung libertinistischer Gnosis und der Zweifel an der Parusie kann auch kein Ansat für den Brief gefunden werden. Derlei Ketzerei und derlei Zweifel sind im ganzen 2. Jhrh. möglich, und auch die Paulus-Briefe sind früh von den Häretikern für ihre Zwecke ausgenützt worden. Weiter trägt indeß die Beobachtung, daß für den Verf. die Paulus-Briefe bereits heilige Schrift sind. Er ordnet 316 neben sie τὰς λοιπὰς γραφάς. Hier ist der NTliche Kanon deutlich in Sicht, der Evangelien und Paulus-Briefe und wegen 31 (I Pt) auch noch andre Stücke umfaßt. Eine Aussage, wie die 316 vor-

liegende, ist nach ± 150 viel leichter zu begreifen als vorher, wahrscheinlich aber führt sie gegen 180. In die gleiche Richtung weist auch die ebenfalls schon oben erwähnte Ausmerzung der apokryphen Zitate Jud 9. 14f. im Texte von II Pt. Sie schiebt den Brief in eine Zeit, die jünger ist als die eigentlich urchristliche (-150), sie setzt die beginnende Reduktion der „heiligen Schriften“ voraus, die ein Ergebnis der großen Auseinandersetzung mit der Gnosis und des in die Kirche eindringenden, die Apokalypsen verwerfenden griechischen Geistes ist. Endlich zeigt auch die hellenistisch gestimmte Theologie des Verf. (vgl. oben S. 253) den Mann des vorgeschrittenen 2. Jhrh. Die Jahrzehnte 150–180 etwa passen am besten für die Entstehungszeit des Schreibens.

Über 180 herunterzugehen verbietet die intensive Benützung von Jud. Sie ist nur denkbar in einer Zeit, wo dieser Brief noch nicht weit verbreitet war und noch nicht kanonisches Ansehen besaß. Die Untersuchung der Testimonien für Jud ergibt, daß das Schreiben noch vor 200 weithin im Osten und im Westen bekannt und, wenn schon nicht ohne Widerspruch, rezipiert war. II Pt muß in jedem Falle für Kreise bestimmt sein, in denen Jud unbekannt war.

Über den Ort seiner Entstehung läßt sich nichts Sicheres aussagen. Im Osten muß der Brief geschrieben sein. Ist Jud in Syrien verfaßt, dann ist diese Provinz als Entstehungsort von II Pt ausgeschlossen. Ägypten oder Kleinasien kämen dann vor allem in Betracht. Auf jenes mag die vielleicht älteste Bezeugung des Briefes durch den alexandrinischen Clemens, auf dieses vielleicht die Benützung durch Theophilus, seine Bezeugung durch Firmilian und Methodius, seine Berührung mit den Wendungen des sakralen Pathos der asiatischen Provinz weisen, zu denen das Dekret von Stratonicea die Belege gibt.

Literatur.

Außer den zu I Pt und zu Jud genannten Kommentaren, die auch II Pt behandeln, vgl. noch die Sondererklärungen von Dietlein (1851), Steinfuß (1863), Harms 1873 (Schott und Spitta schon bei Jud angeführt).

Grosch, Die Echtheit des II Pt untersucht, 1889.

E. A. Abbot, From Letter to Spirit 1903, 443–460.

Auslegung.

11—4. Zuschrift und Briefeingang.

Die Zuschrift wird durch die beiden daran angehängten vv. 3 und 4 in einer sonst nicht häufigen Art ausgeweitet. Die Zuschrift selber zeigt den bei den altchristlichen Briefanfängen üblichen Typus (vgl. das zu I Pt 11f. Bemerkte). Als Brieffender nennt sich *Συμεών Πέτρος δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Ungewöhnlich ist hier die semitische Namensform *Συμεών*. Der Felsenmann wird sonst im NT. immer mit dem hellenisierten Namen *Σίμων* bezeichnet, der auch sonst für die Träger des Namens Simeon in Evv und Act die gebräuchliche Namensform ist (vgl. die Konkordanz). Hingegen weist LXX in der Regel die Namensform *Συμεών* auf. *Συμεών*, das sicher gegen B min Übers. die ursprüngliche Lesart ist, als Bezeichnung für Petrus kommt nur noch Act 15¹⁴ in der Jakobus-Rede vor. Dort wie auch an unserer Stelle wird die semitisierende Form als eine absichtliche Altertümelei des Verf. aufzufassen sein, der damit der großen aufgerufenen Autorität einen Namen von fremdartigem Klange geben will. Er ist aber doch nicht so weit gegangen, nun auch noch *Κηφᾶς* daneben zu setzen, was eine ganz einzigartige und merkwürdige Zusammenstellung gewesen wäre, sondern er begnügt sich mit dem seiner Zeit viel geläufigeren, auch aus Evv (und Act) seinen Lesern bekannten *Πέτρος*. Alle Feinheiten, die in der semitischen Form des Namens *Συμεών* neben *Πέτρος* von der Exegese gesucht worden sind — der Apostel wolle seine judenchristliche Abstammung betonen u. a. — fallen für den hin, der die wirklichen Entstehungs-Verhältnisse des Schreibens erfaßt hat und der auch dem bald folgenden *ἡμῖν* die richtige Deutung gibt.

Der Ehrentitel, der Petrus gegeben wird, ist *δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Zu *δοῦλος* vgl. die Eingänge von Röm, Phil und Jud. Man hat *δοῦλος Ἰησ.* Xr. hier wohl kaum als eine allgemeine Bezeichnung (= Christ) aufzufassen, wie es indeß gewöhnlich geschieht, sondern als einen Hinweis auf den Sklaven Jesu Christi im engern Sinne, auf den Mann, der sich mit seinem ganzen Sein in den Dienst des Herrn gestellt hat, vgl. das zu Jud 1 Bemerkte. Nicht jeder Christ kann sich als Sklave seines himmlischen Herrn bezeichnen. So ist der Ausdruck hier demütig und stolz zugleich und er empfängt durch das danebenstehende *ἀπόστολος* seine rechte Beleuchtung.

Der Brief gilt *τοῖς ἱσοτίμοις ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν κτλ.*, denen, die den gleich kostbaren Glauben wie wir erlangt haben. In dieser Wendung ist

ἡμῶν verkürzter Vergleich = τῇ ἡμῶν (Mt 5²⁰ τῶν γραμματέων κ. Φαρ.). ἰσότητος bedeutet: von gleich hohem Werte (τιμή), kaum: von gleicher Ehre. — Umstritten ist vor allem die Deutung von ἡμῶν. Daß es alle Christen oder, ganz entgegengesetzt, als plur. majest. nur Petrus allein bedeutet, sind sehr schwere, nur vereinzelt gewagte Annahmen. Zur Erwägung steht, ob es die Judenchristen (Hofmann, B. Weiß, Kühn, Windisch u. a.), oder ob es die Apostel sind (Bengel, Brückner, Spitta, v. Soden, Hollmann, Bigg u. a.). Da im Briefe nichts auf den Gegensatz von Heiden- und Judenchristen führt, da es weiter außerordentlich schwer ist, einem um die Mitte des 2. Jhrh. schreibenden Verf. noch eine Anspielung auf die alte Spaltung des apostolischen Zeitalters zuzutrauen — für die Nachgeborenen sind die Zwölfapostel doch die echten und rechten Heidenapostel gewesen! —, so empfiehlt sich sehr entschieden die Deutung von ἡμῶν auf die Apostel. Die antignostische Polemik des 2. Jhrh. spricht hier in auch sonst bekannten und reichlich zu belegenden Anschauungen: die πίστις, der Gemeindeglaube, ist das kostbare Depositum des Herrn Jesus an die Apostel, und diese haben dies anvertraute Gut unverletzt und gleichen Wert behaltend an die folgenden Geschlechter weiter gegeben. Somit ist als Leserkreis die ganze Christenheit in der sich bildenden katholischen Kirche gedacht. — Die πίστις hier ist deswegen auch nicht die subjektive Glaubenszuversicht, das Vertrauen auf Gott und Jesus, sondern die fides quae creditur (Fronmüller, v. Soden, Hollmann). Der Gedanke, daß hier den Spätgeborenen die gleich wertvolle Glaubenszuversicht wie den hehren Aposteln zugeschrieben wird, ist nicht durchführbar. Daß in V. 5 πίστις der, übrigens auch kirchlich verengte, Glaube im mehr subjektiven Sinne ist, macht nichts aus; πίστις einen doppelten Sinn zuzuschreiben, bereitet keine Schwierigkeit. Auch spricht λαγχάνειν für die objektive Fassung von πίστις.

Daß die Angeredeten, die Gemeinden der späteren Zeit, den gleich wertvollen Glauben ererbt haben wie die Apostel, ist ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χρ. geschehen, es ist ein Akt der Gerechtigkeit ihres himmlischen Herrn, der ihnen, den Treuen, wenn auch Spätgeborenen nichts hat abhanden kommen lassen von den Dingen, die zum Heil notwendig sind. Wird ja doch auch von ihnen Festhalten, Klarheit, Bewahrung gegenüber der sich ausbreitenden Irrlehre, sicher auch gegenüber der Feindschaft der Welt, und anderes mehr verlangt. — Als subjektiver Genitiv, der bezeichnet auf wessen Seite die δικαιοσύνη liegt, erscheinen die Worte τοῦ θεοῦ ἡμ. καὶ. Die Lesart schwankt nicht, obwohl κ, einige Minuskeln, sah u. a. κυρίου statt θεοῦ lesen. Unsicher aber ist die Auslegung der Worte. Man kann θεοῦ ἡμῶν = Gottes und weiter Ἰησοῦ Χριστοῦ als Bezeichnung der zweiten Größe auffassen, bei der die δικ. liegt; man kann aber auch τοῦ θεοῦ ἡμ. κ. σωτ. Ἰ. Χρ. zusammennehmen, wobei dann Jesus Christus als „unser Gott und Heiland“ bezeichnet wird. Dem Sinne nach sind beide Deutungen möglich: die Gerechtigkeit, die den Christen auch der späteren Generation das Glaubenserbe der Apostel nicht vorenthält, kann von Gott und Christus oder von Christus allein kommen. Das zweite scheint sich indeß dem Wortlaute

und dem Zusammenhange nach mehr zu empfehlen (B. Weiß, Spitta, v. Soden, Bigg, schwankend Kühl, auch Manor, ablehnend Hollmann, Windisch). Die Gründe dafür sind folgende: Der gemeinsame Artikel legt nahe, daß nur eine Person gemeint ist, wie I Pt 13, und das einmalige *ἡμῶν* neben *θεοῦ* verstärkt noch die Beobachtung; *σωτήρος* ohne Artikel wäre, wenn es eine neue Person anzeigen sollte, eine sehr merkwürdige Ausdrucksweise. Weiter kommt in Betracht der Sprachgebrauch des Briefes selber, der noch viermal *σωτήρ* und immer in ähnlichen Verbindungen wie hier, niemals alleinstehend bringt: 111, 220, 32. 18; man sieht deutlich einen Stil und festen Sprachgebrauch, durch Liturgie und Paränese beeinflusst. Endlich ist die Aussage von V. 3 eine starke Stütze für die vorgetragene Auffassung; *αὐτοῦ* nämlich in V. 3 Anfang und damit die ganze Aussage von V. 3 geht nur auf eine Person und kann nur auf Christus gehen; dann aber liegt es nahe, auch im Vorhergehenden nur eine und nicht zwei Personen erwähnt zu finden; sehr deutlich auch werden in V. 3 Anschauungen gebraucht, die das *θεός Ἰησ. Χρ.* des Vorhergehenden wieder aufnehmen: *θεία δύναμις* wird dem Christus zugeschrieben, vgl. auch V. 4: *θείας κοινωνοὶ φύσεως*.

So gehört unser V. in die Reihe der zahlreichen Stellen in der altchristlichen Literatur des 2. Jhrh., an denen Christus unmittelbar *θεός* und nicht bloß *κύριος* genannt wird; vgl. als engste Parallele im NT. Joh 20²⁸, auch Act 20²⁸, dann weiter die Theologie und Terminologie des Ignatius, z. B. Eph 11: *ἐν αἵματι θεοῦ*, Röm 63: *ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου*; dann Test. XII patr., Lev 4: *ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου*, weiter Tatian Or. ad Graec. 13: *τοῦ πεπονθότος θεοῦ*. Tert. öfters, De carne Chr. 5: *passiones Dei*; ad ux. II 3: *sanguine dei*.

Der zweite Ehrenname, der Christus gegeben wird, *σωτήρ*, kehrt im Briefe noch viermal wieder, gehört also zum festen Wortschatz des Verf. und seiner Kreise. Es ist ein echt hellenistischer Klang, der uns hier ans Ohr schlägt: die Götter und die vergöttlichten Herrscher sind *σωτήρες*. An diesen weitverbreiteten Gedanken hellenistischer Frömmigkeit schließt sich die christliche schon in früher Zeit in immer steigendem Gebrauche an: während der Terminus *σωτήρ*, von Gott oder Christus gebraucht, bei den Syn. im ganzen fehlt, kommt er in den lukanischen Vorgeschichten zweimal vor: 147, 211, auch zweimal in Act 531, 1323, zweimal in den Joh-Schriften: Ev 442; I Joh 414, dann zehnmal in Past, fünfmal in II Pt. — Jesus ist der Soter, der Heiland und Retter, weil er von Krankheit und Sünde, vom Tode errettet, im zukünftigen Gericht das Leben bewahrt; zur Sache vgl. noch Harnack, Mission² 2. Buch, Kap. 2: Das Evangelium vom Heiland und von der Heilung.

V. 2 gibt zunächst die übliche Form des altchristlichen Eingangsgrußes, die sich mit der entsprechenden Formel von I Pt 12 deckt, vgl. die dort gegebene Erklärung; vermutlich liegt eine bewußte Anlehnung vor, vgl. auch noch den Eingang des vom Verf. so stark benützten Jud. — Die Gnade und der Frieden, deren Fülle den Lesern gewünscht wird, soll ihnen reichlich zuteil werden *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τ. κυρ. ἡμ.* Diese Lesart ist sicher die ursprüngliche. Sie wird von BCK min, Theophyl, Dec geboten und wird

weiter noch unterstützt von **NAL** min lat cop arm aeth, die aber *Χριστοῦ* hinter *Ἰησοῦ* einfügen. Ihr steht eine kürzere Lesart: τοῦ κυρίου ἡμῶν (*Ἰησοῦ Χριστοῦ*), von P min syr und am fuld demid harl corb entgegen. Für die Ursprünglichkeit der kürzeren Lesart tritt Spitta ausführlich ein, ihm folgt v. Soden. Viel wahrscheinlicher ist indeß, daß die kürzere Lesart entstanden ist, weil man im vorhergehenden V. auch nur eine Person, Jesus, fand und weil im Folgenden (18, 220, 318) Christus allein als Objekt der ἐπίγνωσις erscheint.

Die Erkenntnis Gottes und Christi ist das Mittel, durch das die Fülle von Gnade und Frieden kommt, ohne diese sich vertiefende und immer mehr eindringende Erkenntnis ist kein Fortschreiten im Christenstande möglich. — ἐπίγνωσις ist ein dem Verf. wertvoller Begriff. Er kehrt in dem kurzen Schreiben noch dreimal wieder, 18. 8, 220, vgl. noch 318. An allen diesen Stellen ist (vgl. gerade oben) Christus der Gegenstand des Erkennens. Diese ἐπίγνωσις ist dem Verf. die rechte persönliche Voraussetzung für den Christenstand (Windisch). Wenn das Erkennen so stark betont wird, dann ist die Erklärung dafür zunächst in dem Zwecke des Schreibens zu sehen: die Gnostiker mit ihren Theorien verwirren die Gemeinden, ihnen gegenüber gilt es, die rechte Erkenntnis, die sich mit (Gott und) dem Herrn Jesus beschäftigt, zu besitzen. Aber sicher spricht sich in dieser Wertung des Erkennens auch wieder die Hellenisierung des Christentums aus, die schon vorher das Judentum ergriffen hatte: γνώσις καὶ ζωή.

VV. 3 und 4 sind in ihrer Anknüpfung und damit in ihrer Erklärung umstritten. Von den Herausgebern machen Tischendorf und B. Weiß hinter V. 2 einen Punkt und beginnen mit V. 3, den sie schon zum Folgenden ziehen, einen neuen Absatz. Entsprechend fassen auch B. Weiß und Kühnl **VV. 3-7** als einen Satz und runden das unselbständige Gefüge von **VV. 3f.** durch den Nachsatz **VV. 5-7** zum Ganzen ab. Aber V. 5 beginnt in einer Weise, daß man seinen Eingang unmöglich als den Anfang eines Nachsatzes ansehen kann. Und wenn auch die Erweiterung des Briefeinganges durch die angehängten **VV. 3f.** ungewöhnlich ist, so ist sie doch nicht unerhört. Spitta hat die Parallelen aus den Briefen des Ignatius beigebracht, von denen einige auf die Zuschrift gleich den Briefeingang in einem syntaktischen Ganzen folgen lassen: Eph, Smyrn, (Philad), Röm; er hat auch auf die pseudoplatonischen Briefe hingewiesen, von denen der 3. und der 8. Brief eine ähnliche Erscheinung zeigen. So besteht kein durchschlagendes Bedenken, **VV. 3f.**, wie es die Syntag verlangt, mit **V. 1f.** zu verknüpfen. ὥς mit dem folgenden absoluten Genitiv führt ein subjektives Moment in die Darstellung ein; man kann übersetzen: da ja doch . . . oder: wissend, sehend, daß . . . Tatsächlich liegt in V. 2 ein Wunsch vor, dessen Erfüllung nicht außerhalb des Willens der Christen ist, ein sehr stark von ihrem Verhalten abhängiges Votum: ihre Erkenntnis ist das Mittel, wodurch Gnade und Friede wachsen. Darum jezt weitergehend der paränetische Ton der beiden **VV. 3 und 4**, der die Größe der Gabe und der Aufgabe zeigt.

Die beiden **VV.** „sind gesättigt mit Anschauungen und Wendungen der

hellenistischen Frömmigkeit“, wie es bei einem so späten Schriftstücke selbstverständlich ist: *θεία δύναμις, ζωή, εὐσέβεια, ἐπίγνωσις, θεία φύσις, ἀρετή*, die Vorstellung, daß der Mensch von Gott einen Anteil an der göttlichen Natur bekommt, die Vergottung, die Flucht aus der Vergänglichkeit — alles das läßt sich mit reichlichen Parallelen aus hellenistischer Frömmigkeit belegen.

Subjekt des Satzes ist *τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ*, wobei *αὐτοῦ* kaum anders als auf das zunächst stehende *Ἰησ. τοῦ κυρίου ἡμ.* zu deuten ist. *θεῖος* ist ein Adjektivum, das im NT. nur hier und V. 4, dann Act 17²⁹ vorkommt, in LXX findet es sich außer in Ex 31³, 35³¹; Job 27³, 33⁴; Spr 21⁷ nur in den späteren, hellenistischen Apokryphen: JSir, II und III Mat und vor allem (25 mal) in IV Mat. Auch die Zusammenstellung *θεία δύναμις* ist gut griechisch und ganz und gar nicht urchristlich. Die Phrase kommt oft in der philosophischen Literatur vor, vgl. z. B. Plato, Legg. III 691 e, Jon 534 c; Aristoteles, Polit. IV (VII) 4. In der religiösen Terminologie des Hellenismus bietet einen sehr schönen Beleg die Inschrift aus Stratonicea in Karien Corp. Inscr. Graec. II 2715 a, b, ein Dekret zu Ehren des Zeus Panhemerios und der Hefate, Zeit des Tiberius, das auch noch andre Parallelen zum Eingang von II Pt aufweist, vgl. Deißmann, Bibelstudien 277 ff., wo die betreffenden Stellen, der Eingang des Dekrets, abgedruckt sind; aus christlichen Schriftstellern vgl. Justin, Apol I 32, Clem Alex Strom I 20 p. 376, VII, 37, p. 853, auch Euseb c. Hierocl 4. — Die an unsrer Stelle genannte „göttliche Kraft“, von der alle die herrlichen Güter ausgehen, ist die Kraft des Herrn Jesus. Das wird klar gemacht durch den Zusatz *αὐτοῦ*, den man nur auf die zuletzt genannte Person, eben Jesus, und nicht auf Gott beziehen kann. — *δεδωρημένης* ist selbstverständlich als Medium, nicht als Passivum gebraucht und das Perf. drückt die vollendete und dauernde Handlung aus. — Der Kreis, an den die große Gabe gekommen ist, wird mit *ἡμῖν* bezeichnet. Zu denken ist dabei, wie bei dem nachfolgenden *ἡμᾶς* und bei *ἡμῖν* in V. 1, an die Apostel (Spitta, v. Soden, Holmann). Zwar ist das unmittelbar voranstehende *ἡμῶν* neben *κυρίου* wohl allgemein und bezeichnet die Christen insgesamt, aber diese allgemeine Bedeutung, mit der man V. 3 und 4a an sich ganz wohl erklären könnte, ist doch nicht beizubehalten, weil in 4b dem „wir“ ein „ihr“ gegenübertritt. Die Aussage des ganzen Satzes unterscheidet also wieder, wie schon V. 1, die Apostel und die nachgeborenen Christen, die der apostolischen Vermittlung ihren Heilsstand verdanken.

Der Inhalt des Geschenkes Jesu an die Apostel wird mit *πάντα . . . τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν* bezeichnet. Die Lesart *τὰ πάντα* (Tischendorf, Weiß, dann Spitta, Kühn u. a. mit $\aleph A$, einigen Minuskeln, Didym und einigen andern Zeugen) ist wohl die schwierigere, aber kaum ursprünglichere; sie steht zu sehr unter dem Verdachte, Dittographie des nachfolgenden *πα-* zu sein. — *ζωή* und *εὐσέβεια* hat Jesus nicht unmittelbar seinen Aposteln geschenkt, sondern nur das, was zu *ζωή* und *εὐσ.* führt, was sie instand setzen kann, diese beiden Güter zu ergreifen (*τὰ πρὸς κτλ.* vgl. Richt 17¹⁰; Act 28¹⁰; Ef 19⁴²).

Denn sie setzen auch noch ein Verhalten von seiten des Menschen voraus und sind nicht einfach Geschenk der Gnade von oben. — Wieder liegen in ζωή und vor allem in εὐσέβεια hellenistische Anschauungen vor. ζωή ist hier ewiges, unvergängliches Leben (Hofmann, Spitta, Hollmann, Windisch) im Sinne der hellenistischen Frömmigkeit (vgl. etwa Joh-Prolog) und nicht das neue, geistliche Leben der Christen. Diese ζωή ist der irdischen φθορά entgegengesetzt (V. 4 Schluß). εὐσέβεια kommt samt seinen Verwandten (εὐσεβεῖν, εὐσεβής und εὐσεβῶς) im NT. nur in Act, Past und II Pt vor. Schon diese Beobachtung weist nach der Richtung hin, in der wir die Beantwortung der Frage, woher das Wort in den christlichen Sprachgebrauch gedrungen ist, zu suchen haben. Genau das gleiche Ergebnis zeigt die LXX: mit ein paar Ausnahmen ist es nur die spätere hellenistisch-jüdische Literatur, die Benützung des Wortes zeigt. IV Mak allein 47 mal. Ebenso ist das Wort charakteristisch häufig bei Philo und Josephus. — ζωή, das ewige Leben, und εὐσέβεια, die dazu führende Frömmigkeit, werden zusammengeordnet, wie nachher gleich δόξα und ἀρετή Jesu zusammengestellt werden, sein himmlischer Herrlichkeitszustand und seine sittliche Vollkommenheit.

Die göttliche Kraft Jesu hat ihr großes Geschenk den Aposteln gegeben διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς κτλ. Zur Erkenntnis und ihrer Wertschätzung in II Pt vgl. schon das zu V. 2 Bemerkte. Der καλέσας ist, wenn man das „wir“ des Satzes auf die Apostel deutet, sicher Jesus und in der Zusammenstellung ὁ καλ. ἡμᾶς wird wohl eine Anspielung auf die Jüngerberufungen der Evv. zu erkennen sein. Andernfalls könnte der, von dem das καλεῖν ausgeht, auch Gott selber sein. Doch sprechen die folgenden Worte nicht für diese Deutung. — Die Berufung der Apostel erfolgte durch Jesus ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ. Die δόξα ist die himmlische Herrlichkeit Jesu, die er von seinem Vater mitbrachte (V. 17) und nur schwach verhüllt auf Erden in sich trug. — ἀρετή ist wieder ein hellenisches, nur selten in der frühchristlichen Literatur vorkommendes Wort; gleich nachher in V. 5 wird es noch zweimal gebraucht, vgl. dann noch Phil 48 und I Pt 29, dann II Clem 101; Herm mand 12; 6, 23; 12, 31; sim 6, 14; 8, 103. Auch in LXX kommt das Wort vornehmlich in den späteren hellenistischen Büchern vor, so in IV Mak 17 mal. — An unserer Stelle bezeichnet das Wort wie I Pt 29 eine Eigenschaft göttlichen, nicht menschlichen Wesens: die fleckenlose sittliche Vollkommenheit Jesu, aber auch überhaupt seine hervorragende, übermenschliche Wirkungsart, seine „Vortrefflichkeit“. — ἰδιος ist in der hellenistischen Sprache oft Possessivum der 3. Pers. = ἐαυτοῦ.

V. 4. Durch seine δόξα und seine ἀρετή hat Jesus den Aposteln nicht nur die κλήσις zuteil werden lassen, sondern er hat ihnen auch τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα gegeben, was mit der Berufung zeitlich und auch innerlich eng zusammengehört. Darum können, mit δι' ὧν eingeführt, δόξα und ἀρ. noch einmal als Mittel erscheinen, und zwar jetzt als Mittel, durch die die Verheißungen verliehen werden. Diese ἐπαγγέλματα, das führen im Folgenden sehr wichtige und lange Darlegungen des Briefes aus, sind die Verheißungen der Wiederkehr und der Vollenbung des Gottesreiches, vgl. 111,

dann auch 112ff., weiter 31ff. und vor allem 313 (wieder *ἐπαγγελμα*). Die Verheißungen, ein Stück urchristlicher Frömmigkeit, sind dem Verf. im antignostischen Kampfe sehr wichtig. Sie sicher zu stellen, läßt er Petrus den Brief schreiben. Darum auch die ehrenden Beiworte, die er den *ἐπαγγ.* gibt: *τίμα καὶ μέγιστα* (lies *τὰ τίμα καὶ μέγιστα ἡμῶν* mit B min Theoph; Varianten sind *τὰ μέγιστα καὶ τίμα ἡμῶν* ACT auch vulg; *τὰ τίμα ἡμῶν καὶ μέγιστα* NKL min). Die Zusammenstellung des Positivs mit dem Superlativ läßt sich durch eine Reihe von Stellen auch schon aus den Klassikern belegen, vgl. Thuf. I 84: *ἐλευθέραν καὶ εὐδοξοτάτην πόλιν νεμόμεθα*, Plato, Rep. 450 E: *περὶ τῶν μεγίστων τε καὶ φίλων* (mehr Beispiele bei Mayor, S. 86). — *δεδώρηται* ist hier wie schon zuvor Medium.

Die Verheißungen sind aber nicht nur den Aposteln gegeben, sondern sind von ihnen auch weitergetragen worden und an die Gemeinden gekommen, um in ihnen das Heil zu wirken. Mit Übergang in die 2. Pers. wird fortgesetzt. Es ist unnötig, hier ein betontes *ὁμῆς* zu verlangen. Noch einmal schlägt der Hellenismus voll in die Ausführungen hinein, und es ist sehr merkwürdig zu sehen, wie sich Urchristliches, die realistische Eschatologie, auf die eben mit *ἐπαγγέλματα* hingewiesen war, mit dem Neuen zusammenschließt. Durch die Verheißungen, deren sichere Erfüllung vom Herrn selber verbürgt wird, sollen die Christen *θείας κοινωνοὶ φύσεως* werden, *ἀποφύγοντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ . . . φθορᾶς*. Vergottet zu werden, Teil zu haben an dem unvergänglichen Leben der Gottheit, das ist das Ziel der griechischen Frömmigkeit. Die Dogmengeschichte zeigt, wie vom 3. Jhrh. ab in der griechischen Kirche um dies Ziel gerungen worden ist: Dogma, Kultus, Sakrament und Mysterium, Priestertum und Mönchtum stehen in den orientalischen Kirchen bis heute im Dienste dieses überragenden Zweckes: der *κόσμος* der *φθορά* verfallen; der Mensch aber, mit göttlichen Lebenskräften durchtränkt, dieser *φθορά* entnommen. Es ist nicht nur die Linie griechischer (platonischer) Frömmigkeit, sondern auch die der Mysterien, die im Hellenismus und seiner Frömmigkeit auf die Vergottungslehre und *-praxis* hinläuft. An unserer Stelle, in der spätesten Schrift des NT., tritt, in enger Verbindung mit dem ganz andersartigen urchristlichen Material, zum ersten Mal in so unverhüllten Worten das hellenistische Frömmigkeitsziel im Christentum entgegen (vgl. aber die Vorbereitung dieses Überganges in den Joh- und Ign-Schriften).

In der Sprache der griechischen Frömmigkeit und Philosophie kommt die Vorstellung von der *θεία φύσις*, an der der Mensch teil hat oder teilhaben soll, zuerst bei Plato vor, Critias 120 D — 121 A: *μέχρι περὶ ἧ τοῦ θεοῦ φύσις αὐτοῖς ἐξήρκει . . . φύσεως θείας παραμενούσης πάντ' αὐτοῖς ὑβήθη*, Rep. 366 C: *θεία φύσει δυσχεαίνων τὸ ἀδίκεῖν*, dann mit etwas andern Ausdrücke: Protag 322 A: *ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας*, Legg III 691: *φύσις τις ἀνθρωπίνῃ μεμιγμένη θεία τινὶ δυνάμει*, dann Phaedr 230 A, 253 A (*καθ' ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν*), Rep VI 500 C; vgl. weiter Xen Hell VII 12, Arist Part Anim IV 10, Epicur bei Diog Laert X 97, 113, Seneca, ep 92³⁰ *homo Dei pars est*, Epict Diss II 19²⁷. Schöne Parallelen sind weiter Stellen aus jüdischer oder christlicher hellenistischer

beeinflusster Überlieferung: Philo Leg alleg I 12 (p. 51): οὐ γὰρ ἂν ἀπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὥς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν, De spec leg p. 329: ἡ ἀμετάβλητος καὶ μακάριος καὶ τρισευδαίμων θεία φύσις, Ebda. p. 343: ἡ μακαρία θεοῦ φύσις, De decal. 104 p. 198: οὐκ ἐπειδὴ πεπλάνηται τι τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν θείας καὶ μακαρίας καὶ εὐδαίμονος φύσεως μετεσχηκότων u. a. mehr bei Philo; Josephus c. Apion I 26 aus Manetho: . . . θείας δὲ δοκοῦντι μετεσχημέναι φύσεως κατὰ τε σοφίαν καὶ πρόγνωσην τῶν ἐσομένων, der Pariser Zauberpapyrus, abgedruckt bei Wessely, Abh. d. Wiener Akad., phil.-hist. Kl. 36, 292, S. 48: ταῦτα ποιήσας κάτελθε ἰσοθέου φύσεως κυριεύσας διὰ ταύτης, τῆς συστάσεως ἐπιτελουμένης, weiter Iren IV 205: μετοχή θεοῦ ἐστὶν τὸ γινώσκειν θεὸν καὶ ἀπολαβεῖν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ, Clem Al Strom II, 18 p. 471: ἡ δὲ ἡμετέρα φύσις ἐμπαθῆς οὕσα ἐγκρατείας δεῖται, δι' ἧς συνεγγέζειν πειρᾶται τῇ θεῇ φύσει, Euseb. c. Hierocl. 6: θεῖαν μὲν φύσιν, εὐεργέτιν οὕσαν καὶ σώτειραν καὶ προνοητικὴν τῶν ὄντων, ἀνθρώποις ποτὲ ἐς ὀμίλιαν ἔλθεῖν οὐδεὶς ἂν ἀπείργοι λόγος, dann Origenes, Methodius, Athanasius, Hieronymus, die Kappadozier.

Was der Verf. mit dem dem Hellenismus seiner Umgebung entnommenen Ausdruck andeuten will, muß im Zusammenhang mit den ἐπαγγέλματα und ihrer Bedeutung ermittelt werden. Wie die ἐπαγγ. sich auf die Zukunft, auf das kommende Reich des Christus beziehen, wird auch das Teilnehmen an der göttlichen Natur in der Zukunft stattfinden (Hofmann, Spitta, v. Soden). Es ist nicht der Prozeß der Vergottung gemeint, der schon im gegenwärtigen Leben einsetzt. Auch ζωή V. 3 haben wir auf das künftige Leben gedeutet.

Dem göttlichen Leben in seiner Kraft und Unvergänglichkeit steht die Welt entgegen. In ihr herrscht nicht die ζωή, sondern das Gegenteil davon, die φθορά. Wer die Anwartschaft auf das künftige Leben haben will, der muß der Welt den Rücken kehren. Die Macht aber, die die „Vergänglichkeit“ über die „Welt“ ausübt, steht auf der ἐπιθυμία, der Begierde. Darum gilt es, der Welt den Rücken zu kehren und aus ihr zu fliehen. Die Forderung der Weltflucht wird im Partizipialsatze aufgestellt, wobei wohl das Aorist-Partizipium die vollendete Handlung darstellt. Denn das Entfliehen aus der Welt findet bereits in diesem Leben statt und ist die Voraussetzung für θείας φύσεως κοινωνὸν γίνεσθαι. Zum Sinne der Aufforderung, die wieder hellenischem Frömmigkeits-Ideale entspricht, vgl. Plato Theait. 176 a: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθνήδε ἐκῆσε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ δόσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, Philo, de migr. Abr. 9, p. 437: ἀπελθε οἷον ἐκ τοῦ περὶ σεαυτὸν γεώδους, τὸ παμμίαρον, ᾧ οὗτος, φυχῶν δεσμοτήριον, τὸ σῶμα καὶ τὰς ὥσπερ εἰρκτοφύλακας ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας αὐτοῦ παντὶ σθένει καὶ πάσῃ δυνάμει. — Das nicht leichte, aber in der Konstruktion nicht un griechische Gefüge: ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ. ἐν ἐπιθ. φθορᾶς (BAKL und die meisten Zeugen) hat zu mancherlei Varianten Anlaß gegeben. Da ἀποφεύγειν gewöhnlich mit dem Aff. verbunden wird (vgl. 218. 20) und da weiter

die doppelte präpositionale Bestimmung mit *ἐν* als schwer empfunden wurde, finden sich die Änderungen: *τὴν ἐν τῷ κόσμῳ. ἐπιθυμίαν φθορᾶς* (x Hieron.), *τῆς ἐν τῷ κόσμῳ. ἐπιθυμίας καὶ φθορᾶς* CP min, Zeugen der it, pesh, oder *τῆς ἐν τῷ κόσμῳ. ἐπιθυμίας φθορᾶς* min, vulg, sah, cop. Auch wird *τῷ* vor *κόσμῳ* von CKP und vielen Min., Theophyl., Dec. ausgelassen. Die Worte sind mit den meisten Erklärern so zu fassen, daß die beiden *ἐν* einander gleichstehen. Die andre Möglichkeit, *ἐν ἐπιθ.* mit *κόσμῳ* zusammenzunehmen (die lustvolle Welt, Spitta und früher schon Ewald) ist nicht zulässig, weil sprachliche Bedenken dagegen sind; es müßte dann heißen: *ἐν τῷ κόσμῳ τῷ ἐν ἐπιθ.* oder *ἐν τῷ ἐν ἐπιθ. κόσμῳ*. Die *φθορά* wird eben durch zwei präpositionale Bestimmungen näher bezeichnet: *ἐν τῷ κόσμῳ* ist die Vergänglichkeit, weil die Welt die Stätte ihres Vernichtens, ihr Herrschergebiet ist. Und sie ist zweitens *ἐν ἐπιθυμίᾳ*; das zweite *ἐν* ist nicht rein örtlich, sondern auch kausal: die Vergänglichkeit, die in der Begierde ihren Ursprung hat. *ἐπιθ.* ist weit zu fassen und nicht auf die geschlechtliche Lust zu beschränken, vgl. noch *ἐπιθυμία* in diesem weiteren Sinne Tit 2₁₂ (*κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι*); I Pt 1₁₄; I Joh 2₁₇ (*ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ*). Durch die Begierden, die sie im Menschen erweckt, hält die unheimliche Macht der *φθορά* den unfreien, ihr verknechteten andauernd in der Gewalt; er gibt sich ihnen hin, seine Seele bleibt im Gefängnis und das Ende ist der Tod.

Das Gegenstück zu den großen Gaben, die der Herr in seinen kostbaren Verheißungen gegeben hat, ist das entsprechende Verhalten auf Seiten des reich beschenkten Gläubigen. Wie er sich verhalten soll, wird in den unter sich zusammenhängenden VV. 5–11 gezeichnet, während in der zweiten Hälfte des ersten Kap. der Verf. wieder zu den erhabenen Verheißungen zurückkehrt und ihre Verbürgung durch die hohen Apostel darlegt, die die Augenzeugen der Herrlichkeit des Herrn waren.

15–11 Die Vorbereitung zum ewigen Königreiche des Christus.

V. 5–7. Gleich am Eingange hat die nicht leichte Fügung: *καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ* (so mit Recht alle Herausgeber nach BC* KLP und den meisten Min. Dec.) Änderungen hervorgerufen: *καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο* x C² Min, it-Zeugen, Theophyl. und *καὶ αὐτοὶ δέ* A vulg aeth. — *αὐτὸ τοῦτο* ist adverbial gebraucht: eben deshalb (= *δι' αὐτὸ τοῦτο*), vgl. Plato Protag. 310 E: *αὐτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἦκω παρὰ σε* Xen. Anab. I 9, 21: *αὐτὸ τοῦτο, οὗπερ ἔνεκα φίλων ᾗετο δεῖσθαι, ὥς συνεργὸς ἔχοι, καὶ αὐτὸς ἐπειρᾶτο συνεργὸς τοῖς φίλοις εἶναι*. Weiter knüpft *καὶ δέ* das neue Glied eng an das Vorhergehende an und gibt dem, was gesagt wird, eine besondere Verstärkung; übersehe den Eingang von V. 5 mit: Und eben darum.

Die Frage ist weiter, was durch *αὐτὸ τοῦτο* aus dem Vorhergehenden wieder aufgenommen wird. Unter den mancherlei Vorschlägen, die hier gemacht worden sind, ist der beste, die Anknüpfung bei den unmittelbar vorherstehenden Aussagen zu machen. Soeben war gesagt worden: der Herr hat uns, den Aposteln, die Verheißungen des Reiches und seiner Wiederkunft gegeben, damit ihr durch sie Teilnehmer an der göttlichen Natur werdet.

Eben deshalb weil diese hohen Zusagen an euch gekommen sind, müßt ihr euch anstrengen. Zu der engen und so ungemein nahe liegenden Verknüpfung der großen Gabe mit der schweren Aufgabe vgl. I Pt 13-12 ~ 13-21.

σπουδὴν εἰσφέρειν ist eine geläufige hellenistische Phrase, = Fleiß anbieten, sich bemühen, vgl. die schon zu 13 angeführte Inschrift von Stratonicea: *καλῶς δὲ ἔχει πᾶσαν σπουδὴν εἰσφέρεισθαι*, dann Poljb. XXII 12, 12; Diod. I 83; 84; XVIII 34; Jol., Antt. XX 9, 2; Dittenberger, Syllologe inscript. Graec.² 303_{14f.}, 732₂₃, 330₂₇ u. a., auch die gleich nachher angeführte kleinasiatische Inschrift, vgl. auch Jud 3. *παρεισφ.* bedeutet: daneben hinzubringen; gedacht ist wohl daran, daß die Christen, die die *ἐπαγγέλματα* und in ihnen die sichere Aussicht auf hohe Güter haben, nun auch ihrerseits großen Eifer hinzubringen müssen.

ἐπιχορηγεῖν (*χορηγεῖν* die Kosten für den Chor aufbringen) bedeutet: darbieten, darreichen, vgl. noch V. 11, dann II Kor 9₁₀; Gal 35; Kol 2₁₉.

Es folgt eine Liste, die in acht Gliedern eine Aufzählung der geforderten Tugenden und Frömmigkeits-Äußerungen bringt und zwar in Form einer Klimax, wobei der jeweils folgende Satzteil ein Glied aus dem vorhergehenden aufnimmt; vgl. Blaß Grammatik § 82, 8, wo als Beispiele dieser Figur noch Röm 5_{3ff.}, 8_{29ff.}, 10₁₄; Herm. mand V 24 aufgezählt werden. Die Klimax in II Pt läßt sich an Kraft und Durchsichtigkeit mit keiner der angeführten paulinischen Figuren messen. Man weiß weder, was ihr Zweck ist, noch kann man die einzelnen Glieder zu einander in ein logisches Verhältnis bringen. Aller Scharfsinn der Exegese kann nicht vor der Erkenntnis schützen, daß man nicht einsehen kann, wieso aus der *ἀρετή* die *γνώσις* hervorgeht, die der Verf. an andern Stellen doch viel höher bewertet (vgl. eben VV. 2 und 3), wie weiter die *εὐσέβεια*, die V. 3 einen Ehrenplatz neben der *ζωή* hat, hier so weit hinunter rückt und mit der *ὑπομονή* zusammengebracht wird. Es handelt sich für den Verf. darum, eine Anzahl hochgewerteter Äußerungen von Religion und Sittlichkeit zusammenzustellen; das tut er, indem er sie nicht einfach nebeneinander aufzählt, sondern sie in Kette und System bringt, eine Anordnung, die notwendig zu Künsteleien führen muß.

Zu der Reihe im allgemeinen vgl. noch Ign. Eph 14₁: *ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη*; Gal 5_{22f.} die neunfache Frucht des Geistes; (II Kor 6₄. 6); I Tim 6₁₁; Apf 2₁₉; I Clem 62₂: *περὶ γὰρ πίστεως καὶ μετανόιας καὶ γνησίας ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας καὶ σωφροσύνης καὶ ὑπομονῆς πάντα τόπον ἐρηλάφησαμεν*, Herm. vis III 8, wo als *θυγατέρες ἀλλήλων* aufgezählt werden: *Πίστις, Ἐγκράτεια, Ἀπλότης, Ἀκακία, Σεμνότης, Ἐπιστήμη, Ἀγάπη*, Barn 2_{2f.}: *πίστις, ὑπομονή, μακροθυμία, ἐγκράτεια, σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνώσις*, endlich noch die kleinasiatische Inschrift bei Dittenberger, Orien tis Graeci Inscript. Select. Nr. 438 (Deißmann, Sicht vom Osten² 3 239): *ἄνδρα ἀγαθὸν γενόμενον καὶ διενέγκαντα πίστει καὶ ἀρετῇ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ εὐσεβείᾳ, καὶ . . . τὴν πλείστην εἰσενηγεγμένον σπουδὴν*.

Wie bei Ign, I Clem, Herm, Barn, in der Inschrift beginnt die Reihe mit *πίστις*. Es besteht kein Grund, hier einen wesentlich andern Begriff für *πίστις* anzunehmen als in V. 1. Dort wie hier ist es der kirchliche Glaube,

— Ign. a. a. O. meint auch keinen andern — um den es sich im antignostischen Kampfe handelt, nur ist *πίστις* hier im subjektiven Sinne gebraucht: es ist der Glaube an die kirchlichen Wahrheiten. Auch dieser Glaube ist selbstverständlich imstande, Früchte hervorzubringen. — Aus der *πίστις* soll sich die *ἀρετή* entwickeln, die wohl recht allgemein als sittliche Vollkommenheit zu fassen ist. Über das Wort vgl. schon die Bemerkungen zu V. 3. — Nachdem mit *πίστις* etwas Theoretisches, mit *ἀρετή* etwas Praktisches genannt war, folgt in den grundlegenden Anfangsgliedern noch etwas sehr Wichtiges, die *γνώσις*. Ihre hohe Bedeutung haben schon vorangehende Ausführungen erkennen lassen, vgl. *ἐπίγνωσις* VV. 2 und 3 und das dort Bemerkte: *διὰ ταύτης* (nämlich die Gnosis) *γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις ὡς τελείου τοῦ πιστοῦ ταύτῃ μόνως γιγνομένου*, Clem Al Strom VII 55 p. 864. Die Gnosis ist, wie im Griechentum überhaupt, nicht etwas rein Speklatives, sondern auch etwas für die rechte Handlungsweise außerordentlich Wichtiges; sie öffnet ja die Augen auch über das rechte Verhalten und hängt mit der Tugendübung eng zusammen. Daran, daß in V. 3 die *ἐπίγνωσις* schon als etwas Grundlegendes, von Gott Gegebenes bezeichnet war, während hier *γνώσις* in einer Reihe mit andern religiös-sittlichen Vorzügen als etwas erscheint, was die Begnadeten selber zu leisten haben, darf man sich nicht stoßen. Der Verf. denkt nicht systematisch, sondern er schreibt erbaulich und die Gnosis ist ihm so wichtig, daß sie in der Tugendreihe nicht fehlen darf. Gleich nachher V. 8 erscheint die *ἐπίγνωσις* wieder als Ziel der Vollkommenheit. — In und mit der Gnosis sollen die Christen *ἐγκράτεια* darreichen. Die Bedeutung des Wortes ist sicher nicht eng zu fassen, so daß es nur die geschlechtliche Enthaltsamkeit bedeutet, sondern es ist das Zurückstellen jeder Art von *ἐπιθυμία* (vgl. zu V. 4), die strenge, sich selbst beherrschende Zurückhaltung gegenüber der Welt. — Aber die Welt kommt nicht nur mit Lust und Versuchung, sondern auch mit Leid und Verfolgung. Gegenüber der Bedrückung und Verachtung, die die Christen des 2. Jahrh. sehr genau kennen, gilt es *ὑπομονή* zu zeigen, Dulden und Harren, das meist mit dem trostreichen Ausblick auf künftige Vollendung verknüpft wird. — In der Reihe der hier und nachher schon sehr bestimmte Färbung annehmenden Einzeltugenden macht sich die sehr allgemeine *εὐσέβεια* sehr merkwürdig. Es ist kein Grund für die Einordnung der Frömmigkeit an dieser Stelle einzusehen. Zu dem Worte vgl. das zu V. 3 Bemerkte. — Aus der Frömmigkeit soll die *φιλαδελφία* hervorgehen. Hier wie oft ist *ἀδελφός* im kirchlichen Sinne gesagt, vgl. auch das zu I Pt 122, 38 Bemerkte. — Eng mit *φιλαδελφία* gehört *ἀγάπη* zusammen. Gewöhnlich wird *ἀγάπη* gegenüber *φιλαδελφία* als die Liebe zu allen Menschen erklärt, vgl. I Th 312; Gal 610. Aber ganz sicher scheint mir diese Erklärung nicht zu sein. Jesu Gebot und Beispiel, schrankenlos zu lieben, ist in den späteren, schwer kämpfenden und sich abschließenden Gemeinden nicht sehr lebendig gewesen.

V. 8 f. zieht in einer doppelten Gedankenverknüpfung Folgerungen aus der eben vorgetragenen Mahnung, die dann wieder ihrerseits die Paränese des vorhergehenden V. stützen. Positiv (V. 8) und negativ (V. 9) wird

recht eindringlich gemacht, warum der Gläubige nach dem Kranze der Tugenden, die die vorhergehenden Mahnungen aufzählten, streben soll. ταῦτα in den Eingängen von V. 8 und von V. 9 geht auf die Aufzählung von VV. 5b–7.

V. 8 sagt: wenn die aufgezählten Dinge bei euch vorhanden sind, dann wird auch die Erkenntnis des Herrn bei euch zunehmen. Darum, das ist der gar nicht erst ausdrücklich in Worte gefaßte Gedanke, sollt ihr bemüht sein, Glauben, Tugend u. s. w. eurerseits darreichen zu können. Aus dieser Gedankenverknüpfung erklärt sich auch das verbindende γάρ. — ὑπάρχοντα, wofür A und einige Min., auch Zeugen der lateinischen Überlieferung παρόντα lesen, ist ebenso wie πλεονάζοντα konditional, nicht begründend, aufzufassen: wenn dies bei euch vorhanden ist. πλεονάζειν, steigend gegenüber ὑπάρχ., ist hier nicht, wie in der klassischen Sprache, sensu malo = überflüssig, übermäßig sein (so auch II Kor 8¹⁵) gebraucht, sondern sensu bono = sich mehren, wachsen, wie oftmals in der Koinespache, vgl. auch II Kor 4¹⁵; II Th 1³ u. a. — καθιστάναι ist = reddere, machen, herichten; ein ὑμᾶς ist leicht aus dem voranstehenden ὑμῖν zu ergänzen und ἀργούς καὶ ἀκαρόπους ist = träg und unfruchtbar, wobei die Alliteration zu beachten ist. So ist an dem Satze nur die präpositionale Näherbestimmung εἰς κτλ. fraglich. Die nächstliegende Fassung, nämlich diese Worte mit καθίστ. und den dazu gehörenden Prädikats-Adjektiven zu verbinden, in dem Sinne, daß die ἐπίγνωσις das Ziel und die Vollendung der Reihe von Vollkommenheiten bezeichnet, ist, sprachlich und auf den Sinn gesehen, die beste. Wenn Glauben, Tugend, Gnosis, Enthaltbarkeit u. s. w. bei den Gläubigen reichlich vorhanden sind und von ihnen mit allem Eifer dargeboten werden, dann blüht aus diesem Zusammenwirken herrlicher Dinge bei ihnen als Letztes und Schönstes die ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ: die rechte Anschauung und Erkenntnis des Herrn, wie sie die Gemeinde als Erbe von ihren Apostelgründern empfangen hat. Sie vertiefen sich hinein und werden fest und standhaft, so daß die feindliche Irrlehre ihnen nichts mehr anhaben kann. Nur der Ernste, Strebende und sich Mühende kann zu der vollkommenen Erkenntnis kommen, vgl. zum Gedanken Kol 1¹⁰. Was gegen diese Auffassung, wonach die ἐπίγνωσις als Ziel und Ergebnis der Tugendübung hingestellt wird, einzuwenden ist, geht aus der Überlegung hervor, daß ἐπίγνωσις sonst im Briefe stets als Grund, nicht als Ziel der Tugendübung hingestellt wird, vgl. 1^{2f.}, 2^{20f.}, 3¹⁰. Dann muß εἰς κτλ. nicht als Ziel, sondern als Ursache und Anlaß der Tugendübung gefaßt und am bestem mit καθίστ. allein verbunden werden (wenn die acht Tugenden bei den Gläubigen vorhanden sind, dann werden sie dadurch als nicht wert- und fruchtlos dargestellt hinsichtlich der Erkenntnis Jesu Christi, sie werden als solche erscheinen, deren grundlegend vorhandene Erkenntnis sich in entsprechendem Verhalten — eben den Tugenden — erweist, vgl. zu dieser Deutung schon Bengel, dann Hofmann, B. Weiß, Spitta). Aber daß der Verf. nicht scharf logisch und systematisch denkt, hat schon seine Einreihung der γνώσις in V. 6 verglichen mit VV. 2 f. bewiesen, vgl. die Erklärung von V. 6. Und grade V. 6, mit V. 8 zusammengehalten, zeigt neuen Widerspruch: ob man für V. 8 die erste oder

die zweite Erklärung bevorzugt, so bleibt doch diese Unklarheit bestehen, daß die *γνώσις* in V. 6 als eine Stufe der Leiter, in V. 8 aber die *ἐπίγνωσις* als etwas viel Wichtigeres, als das Ziel oder die Ursache und Norm der Tugendübung erscheint. Man kann unmöglich zwischen der *γνώσις* in V. 6 und der *ἐπίγνωσις τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χρ.* in V. 8 einen tiefgehenden Unterschied machen. Fällt aber die Notwendigkeit weg, die Gedanken des Verf. in strenges System zu bringen, dann fällt auch der Haupteinwand gegen die vorgetragene Auslegung weg, die das *εἰς* scharf und klar seiner Bedeutung gemäß als auf Zweck und Ziel weisend faßt. Wenn dem Verf. die Erkenntnis Ausgangspunkt und Gottesgeschenk, dann wieder Tugend und menschliche Bewährung, endlich Ziel und Blüte der Tugendübung ist, so erkennen wir daraus, einen wie außerordentlichen Wert sie für ihn besitzt. Seine eigene, deutlich hellenistisch beeinflusste Frömmigkeit legt ihm diese Schätzung der Gnosis nahe — nur der Erkennende kann auch wirklich fromm sein — und weiter muß er der Häresie gegenüber die wahre kirchliche Gnosis hochstellen, die auf Jesus Christus gerichtet ist, den himmlischen Herrn, der sich den Aposteln geoffenbart hat.

V. 9. Es folgt in negativer Form eine Wiederholung des eben ausgesprochenen Gedankens. In dem Satze wird nicht von dem Ungläubigen, auch nicht von einem der Gemeinde fern stehenden Verführer, sondern von dem zur Härese abfallenden oder dem sonst untüchtigen Gliede der Gemeinde selber gesprochen. Das beweist klar V. 9b. Eben deshalb, weil hier der Fall ins Auge gefaßt wird, daß Gemeindeglieder sich als unnütz erweisen, ist auch im vorhergehenden V. *ὑπαρχ.* und *πλεοναζ.* konditional zu übersetzen. — Formell ist V. 9, der dem Inhalte nach V. 8 parallel steht, eine Erläuterung zum voranstehenden Satze. Zu *ταῦτα* und seiner Beziehung vgl. schon oben V. 8. Sind die acht Tugenden da, so führen sie zu erleuchtender Kenntnis, fehlen sie, dann fällt der Getaufte in geistige Blindheit. Schwierigkeit macht *μωπαζων* neben *τυφλός*. *μωπαζειν* (nur hier und Dionys Areop Eccles. hier. II p. 219) heißt mit den Augen zwinkern, blinzeln, und da dies die Kurzsichtigen tun, bedeutet das Wort weiter: kurzsichtig sein. Nun ist *μωπαζων* in dieser Bedeutung, *τυφλός* gegenüber, eine Abschwächung. Aber das muß ertragen werden. Der Verf. scheint seine erste Aussage zu rektifizieren, und es ist sehr wohl möglich, daß er bei dem zweiten Gliede den Ungetreuen den Vorwurf machen will: sie stellen ihr Auge schlecht ein, sie sehen nur das Nahe, Irdische, hingegen für die himmlischen Dinge sind sie kurzsichtig. Dabei wird *μωπαζων* selbständig neben *τυφλός* zu stehen haben und nicht als partizipiale Näherbestimmung zu fassen sein. — Die Überlegung, daß *μωπ.* neben *τυφλός* eine Abschwächung ist, hat dazu geführt, dem Worte einen andern Sinn zu geben (vgl. Spitta, v. Soden), wonach *μωπαζειν* bedeuten soll: die Augen zumachen. Das gibt die Erklärung: der ist einer, der sich selber blind macht, indem er die Augen schließt. Aber *μωπ.* ist in dieser Bedeutung nicht belegt und das macht die an sich gute Erklärung unmöglich. Beachte noch die merkwürdige Wiedergabe von *μωπ.* in vulg. und boh. durch *manu tentans*. — Zu *λήθην λαμβάνειν* vgl. *Τι-*

mosles, Dionysiazusai Fragm. 3. 5: δ γὰρ νοῦς τῶν ἰδίων λήθην λαβών, dann von späteren Schriftstellern Joseph., Antt. II 69, IV 844, Aelian, Varia historia III 18, Historia animalium IV 35. — Im Folgenden lies mit **NAK** min u. a. ἁμαρτημάτων gegen das von den meisten Zeugen gebotene ἁμαρτιῶν. Der καθαρισμός τῶν πάλαι ἁμαρτ. ist die Sündenreinigung, die bei der Taufe erfolgt. In dieser wird dem Neubefehrten die Vergebung seiner früheren Sünden zuteil. Diese Gedankenverbindung liegt dem alten Christentume so nahe und ist ihm so selbstverständlich, wird auch samt den dazu gehörenden Vorstellungen von Wiedergeburt, neuem Leben und Sühnetod Christi so oft wiederholt, daß es unnötig ist, nach irgend einer andern viel weiter hergeholten Erklärung zu suchen. Die Leser des Briefes mußten bei den Worten an die feierliche und erschütternde Stunde der Taufe denken. Dennoch schlägt Spitta, ziemlich alleinstehend, mit Zuhilfenahme von 220—22 eine andre Erklärung vor, wonach der καθαρισμός τ. παλ. ἁμαρτ. nicht eine Handlung Gottes, sondern eine Tat des Menschen ist, nämlich die Hinwegschaffung der Sünden, die der zur Erkenntnis Christi gekommene Mensch an sich selber vornimmt, indem er die Sünden, die ihm bisher angehörten, als μᾶσματα τοῦ κόσμου flieht. Als Parallele zieht er I Joh 33 heran. — Zu der so oft wiederkehrenden Aussage, daß die Taufe von den früheren Sünden reinigt, vgl. I Pt 321; I Kor 611; Eph 525f.; Tit 35, auch Barn 1111: καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ὄνυπον, καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ und Herm. mand IV 31f.: . . . ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν τῶν προτέρων . . . ἔδει γὰρ τὸν εἰληφότα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μηκέτι ἁμαρτάνειν. An unserer Stelle blickt πάλαι auf die vergangene vorchristliche Zeit zurück.

In **V. 10** schließt sich an die eben ergangene Mahnung, **VV. 5—7**, und ihre doppelte Begründung, **VV. 8 und 9**, eine neue inhaltlich eng verwandte Mahnung wieder mit zwei Begründungen, **V. 10b und 11**, an.

Das folgernde διό kann sich nicht nur auf die negative Aussage von **V. 9** beziehen, sondern muß auf das in den beiden vorangehenden **VV. 6** und **7** Gesagte gehen und folgert aus ihnen weiter: weil nur durch Tugendübung und eigene Anstrengung der Gläubige zur höchsten Stufe, der Erkenntnis seines Herrn, gelangen kann, weil wer die Tugenden nicht hat, ein Blinder ist, deshalb strengt euch noch mehr an, Brüder, als bisher . . . Zu μάλλον in der Bedeutung: mehr als ihr es bisher ohnehin schon tatet, vgl. I Th 41. 10. Zu σπουδάσατε vgl. σπουδὴν παρεισενέγκ. in **V. 5**. Auch die Aoristform paßt zu der eben gegebenen Erklärung von μάλλον, weil der Imper. des Aor. ein neueintretendes Verhalten im Gegensatz zum früheren ausdrückt. Das Neue liegt eben in dem μάλλ. σπουδ. Die Anrede ἀδελφοί kommt nur hier im Briefe vor. Sie gehört zum Briefstil, auch wenn ein so weiter und unbestimmter Kreis angeredet wird wie in II Pt, vgl. noch ἀγαπητοί 31. 8. 14. 17. — Mehr Eifer sollen die Leser anwenden, βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλήσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι. βέβ. ποι. bedeutet: sicher stellen, fest machen. Die κλήσις und ἐκλογή sind hier wie anderwärts himmlische Akte, Taten Gottes,

der aus der Menge der Menschen die Gläubigen beruft und erwählt. Zu *κλησις* vgl. I Pt 1¹⁵, 2^{9. 21}, 3⁹, 5¹⁰ und das zu 1¹⁵, 2⁹ Bemerkte. Zu *ἐκλογή* vgl. Act 9¹⁵; Röm 9¹¹, 11^{5. 7. 28}; I Th 1⁴. Hier, wo auf die tatsächlichen Verhältnisse in den Gemeinden gesehen und paränetisch gesprochen wird, erscheinen *κλησις* und *ἐκλογή* Gottes keineswegs als feste, unabänderliche Akte Gottes wie bei Paulus, vgl. Röm 8³⁰, sondern die *κλησις* und *ἐκλογή* der Christen durch Gott ist wohl bereits erfolgt, das beweist ihre Taufe, ihre Zugehörigkeit zur Apostelgemeinschaft, — aber wenn sie selber sich nicht halten und der hohen Berufung gemäß wandeln, dann gehen sie des großen Gutes verlustig, das beweist die alltägliche Erfahrung, die lässige und abgefallene Christen zeigt. Es sind auch hier nicht alle *κλητοί* endgiltig *ἐκλεκτοί*, aber deswegen darf *κλησις*, schon wegen der daneben stehenden *ἐκλογή* nicht auf das bloße Einladen der synoptischen Predigt Jesu gedeutet werden.

Es liegt nahe, *ταῦτα* so zu fassen, wie *ταῦτα* in VV. 8 und 9 Anfang, nämlich es auf die Tugenden zu beziehen, die VV. 5–7 aufgezählt werden. Aber diese Rückverweisung greift doch wohl auf zu Entferntes und darum ist es besser, das Demonstrativum auf etwas Näheres zu deuten, nämlich auf das Verhalten, das V. 10a gefordert hat. Zu *παισίστε* vgl. Jak 2¹⁰, 3²; das Bild vom Anstoßen, Straucheln mag von *τυφλός μωπάζων* V. 9 abhängig sein, denn der Blinde oder Kurzsichtige ist dieser Gefahr ausgesetzt.

V. 11. Auch *οὕτως* muß auf das gleiche Verhalten wie *ταῦτα ποιοῦντες* hindeuten, vgl. I Pt 3⁵; man kann *οὕτως* mit *ταῦτα ποιοῦσιν* umschreiben und erklären. Nicht leicht ist das Bild *ἡ εἵσοδος ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν*. Zu *ἐπιχορ.* vgl. oben V. 5. Es ist wohl auch kein Zweifel, daß die beiden Worte Beziehung auf einander haben: ihr müßt Tugenden darreichen, euch wird der Eingang ins Himmelreich dargereicht werden. Das Bild aber ist nicht leicht und gar nicht schön. Man mag deshalb daran denken, *ἐπιχορηγεῖν* hier in seiner ursprünglicheren Bedeutung: zahlen, oder (den Chor) ausstatten, zu nehmen, so daß zu übersetzen wäre: freigebig wird für euch dann der Eintritt ins Reich bezahlt werden, oder: der Einzug ins Reich wird euch herrlich ausgestattet werden. Zu dieser Fassung des Bildes paßt *πλουσίως* sehr gut. Der Eingang in das Himmelreich ist dabei als ein festlicher Einzug gedacht, für den die Ausstattungskosten den begnadeten Teilnehmern reichlich gezahlt werden (ohne Bild: was zur Erreichung des Heiles über euer Tun hinaus noch nötig ist, das wird euch reichlich gewährt werden). Zum Einzug in das Himmelreich vgl. noch Mt 25^{21. 23. 34}. — Die zukünftige *βασιλεία* wird als Christi Königreich gekennzeichnet, vgl. Mt 16²⁸, 28¹⁸; Lk 22^{29f.}, 23⁴²; Joh 18³⁶; Eph 5⁵; Apk 11¹⁵, dann die messianische Deutung von Ps 26. — Weiter wird das Reich Christi als ewig bezeichnet, vgl. Dan 7^{14. 27}; Lk 1³³; Mart. Pol. 20², dagegen anders I Kor 15²⁴. Zu *αἰώνιος βασ.* vgl. weiter noch die schon mehrfach angeführte Inschrift aus Stratonicea (Deißmann, Bibelstudien 277 ff.): *τῆς τῶν κυρίων Ρωμαίων αἰωνίου ἀρχῆς*. — Die Zusammenstellung *κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ* ist einzigartig in der altchristlichen Literatur, so bekannt ihre Einzelbestandteile auch sind, doch vgl.

immerhin: τοῦ σωτήρος κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χρ. Ign. Philad 92, dann schon II Pt 11: τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτήρος Ἰ. Χρ. — Zu σωτήρ vgl. das zu 11 Bemerkte.

112 — 21 Die hohen Verheißungen sind durch die apostolische Verkündigung verbürgt.

Der Nachdruck des Abschnittes liegt darauf, daß Petrus, der Apostel, und zwar der bevorzugte Herrenjünger es ist, der hier die Mahnungen an die Gemeinden ergehen läßt. Die Fiktion von dem den Brief schreibenden Apostel ist gerade in diesem Abschnitt folgerichtig und breit durchgeführt. Sie geht aus dem Bewußtsein hervor, das den wirklichen Verf. leitet: das, was in der Kirche angegriffen und also zu schützen ist, ist die rechte apostolische Hinterlassenschaft, und die Apostel selber müssen demnach für die kirchliche Überlieferung eintreten.

V. 12. Das folgende διό des Einganges ist so zu erklären, daß es auf die letzten Worte zurückblickt. Dort war etwas sehr Großes, der Eingang in das ewige Reich des Christus erwähnt worden. Dieser Eingang ist aber an große eigene Anstrengung gebunden. Deshalb, nämlich weil Herrliches am Ziele steht und die Anstrengung zugleich groß ist, soll den Gemeinden der apostolische Zuspruch nicht fehlen. — Da μέλλω nach seiner Wortbedeutung schon im Präsens Futurbedeutung hat, so ist μελλήσω eine auffällige Ausdrucksweise, zu der indes Mt 246 Parallele ist. Die schwere Form in II Pt, die auch durch die Mt-Parallele nicht gedeckt wird, weil die Bedeutung des Fut. dort anders ist, hat Anlaß zu Varianten und Konjekturen gegeben. Gegen das sehr gut bezeugte μελλήσω BNACP min, vulg, sah, boh, arm, aeth lesen KL, sehr viele Minuskeln, Theophyl., Dec.: οὐκ ἀμελήσω, und 8, tol, Cassiod. οὐ μελλήσω (non differam). Leichte Konjektur ist μελήσω: ich werde Sorgfalt darauf verwenden. — Die Ermahnung des Petrus soll beständig (ἀεὶ) sein, sie ist nämlich gegenwärtig und zukünftig, vgl. VV. 13 ff. Das Neutr. Plur. des Demonstrativums περὶ τούτων werden wir nach dem schon zu V. 10b Bemerkten nicht auf die Tugenden beziehen (Hofmann, Spitta), sondern auf die in Rede stehenden Dinge im allgemeinen: die Zukunftserwartung und die ihr entsprechende Haltung. — Verbindlich und höflich gegen die Leser ist der Partizipialsatz. Der Verf. läßt Petrus nur zu vollkommenen Christen reden. Zu dieser Höflichkeit des Briefstiles vgl. Jud 5; Röm 1514; I Joh 221; Ign oft, 3. B. Eph 3, auch 12; Barn öfters, 3. B. 13, 99. — ἐστηρικμένους steigert das schlichtere εἰδότας. Das Wissen der Leser ist bereits gefestigt. Zu ἐστηρ. gehört ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ, das, nach dem Wortverstand von ἐν, das Gebiet angibt, auf dem die Befestigung der Leser erfolgt ist, vgl. Sir 510: ἵσθι ἐστηρικμένους ἐν συνέσει σου. Schwierig ist die Erklärung des einstimmig bezeugten παρούσῃ. Man kann indes nicht behaupten, daß der schlichte Wortverstand: die gegenwärtige, die vorhandene Wahrheit, einen unhaltbaren Sinn gibt, vgl. Kol 15f. und das von Windisch beigebrachte τὴν παρούσαν εὐδαμονίαν bei Josephus Antt. I 131. — Mit Berufung auf den engen Zusammenhang von II Pt 112 mit Jud 3. 5 möchte Spitta das Jud 3 vorkommende παραδοθείση auch hier für παρούση ein-

setzen, Maḡor pflichtet bei und zieht als Parallele II Pt 2²¹ heran. — Die ἀλήθεια an unserer Stelle ist die in den Gemeinden vorhandene kirchliche Wahrheit, die Jesus Christus gebracht, die Apostel treu weiter gegeben haben. Ihr Inhalt ist möglichst weit zu fassen: die dogmatischen, religiösen, auch ethischen Erkenntnisse der Gemeinde sind darunter verstanden. Der Gegensatz dazu sind die falschen Lehren der Gnosis, vgl. σεσοφισμένοις μύθοις in V. 16.

V. 13–15 geben die Auseinanderfaltung des eben gemachten Versprechens. V. 12 hatte in Aussicht gestellt, daß Petrus Sorge tragen wolle, immerdar die angeredeten Gemeinden zu ermahnen. Nun sagen V. 13–15: Petrus wolle dies zu seinen Lebzeiten tun im besonderen Bewußtsein, daß sein Tod rasch eintreten werde, er wolle aber auch Sorge tragen, daß nach seinem Tode die Gemeinden sich an seine Mahnungen erinnern könnten.

V. 13. Zum Eingange der Mahnung (δικαίον δὲ ἡγοῦμαι) und auch zu ihrem weiteren Fortgange vgl. die in Sinn und Wortlaut auffallend enge Parallele aus dem Anfang der Abschiedsrede des Moses bei Joseph. Antt. IV 82: ἐπεὶ τῷ θεῷ δοκοῦν ἦδη καὶ τῷ γῆρα χρόνον ἐτῶν εἴκοσι καὶ ἑκατὸν ἡνυσμένον δεῖ με τοῦ ζῆν ἀπελθεῖν καὶ τῶν πέρα τοῦ Ἰορδάνου πραγματούμενων οὐ μέλλω βοηθῶς ὑμῖν ἕσσεσθαι καὶ σύμμαχος κωλυόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, δίκαιον ἡγησάμην μηδὲ νῦν ἐγκαταλιπεῖν τοῦμὸν ὑπὲρ τῆς ὑμετέρας εὐδαιμονίας πρόθυμον, ἀλλ' ἀτιδίον τε ὑμῖν πραγματεύεσθαι τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀπόλαυσιν καὶ μνήμην ἐμαντιῶ γενομένων ὑμῶν ἐν ἀφθονίᾳ τῶν κρείττωνων . . . und dann im weiteren Fortgange: τοῦτων δ' ἂν ἐφικέσθαι δυνηθείητε, εἰ τῶν νόμων οὓς ὑπαγορεύσαντός μοι τοῦ θεοῦ συνεταξάμην κατήκοοι καὶ φύλακες γένοισθε καὶ μελετήσητε τὴν σύνεσιν αὐτῶν . . . ταῦτα δ' οὐκ ὀνειδίζειν ὑμᾶς προεθέμην, οὐ γὰρ ἐπ' ἐξόδον τοῦ ζῆν δυσχεραίνοντα καταλιπεῖν ἤξιον εἰς τὴν ἀνάμνησιν φέρων μηδὲ παρ' ὃν ἔπασχον αὐτὰ καιρὸν ἐν ὀργῇ γενόμενος, ἀλλ' ὥστε τοῦ σωφρονήσειν ὑμᾶς εἰς τὸ μέλλον κατ' αὐτὸ γε τοῦτ' ἀσφαλὲς εἶναι . . . und endlich am Schluß der Rede: ἵνα δὲ μὴ δι' ἀμαθίαν τοῦ κρείττονος ἢ φύσις ὑμῶν πρὸς τὸ χεῖρον ἀπονεύσῃ, συνέθηκα ὑμῖν καὶ νόμους ὑπαγορεύσαντός μοι τοῦ θεοῦ καὶ πολιτείας, ἧς τὸν κόσμον φυλάξαντες πάντων ἂν εὐδαιμονέσταιοι κριθείητε (dazu vgl. auch noch Maḡor, Windisch und Abbot, From Letter to Spirit 459). — δικαίον ἡγοῦμαι heißt: ich halte es für angemessen, geziemend. Es ist eben die apostolische Pflicht, die Gemeinden zu mahnen und ihnen, wenn sie gefährdet sind, beizustehen. Dieser Pflicht will Petrus nachkommen, solange er am Leben ist. Warum es besonders ernst und dringend mit der Erfüllung dieser Pflicht steht, gibt dann der begründende Partizipialsatz in V. 14 an: das Lebensende des Apostels wird sehr bald kommen. Aber auch schon in V. 13 wird auf den Tod des Petrus geblickt: ἐφ' ὅσον εἰμι ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι. Zum Bilde vgl. II Kor 5^{1–5}, dort gleich 5¹: ἡ οἰκία τοῦ σκηνῶντος. Die ganze Vorstellung vom Leibeszelte ist nicht aus der Patriarchengeschichte genommen (Bigg), sondern entstammt griechischer Vorstellungsart. Die Seele ist eben ein fremder Gast in der Welt und nur als ein Nomade wohnt sie in der flüchtigen Be-

haufung des Leibes, vgl. noch den pseudoplatonischen Dialog *Αγιοχος* p. 365 E, 366 A: (σκήνος γεωδες), angeführt bei Clem Alex Strom V 14, 94 (p. 703): *εικότως ἄρα ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάττεσθαι λέγει ὁ Μωυσῆς, ὃ γήινόν φησιν ὁ Πλάτων σκήνος*, dann Sap 9¹⁵: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρῖθει τὸ γεωδες σκήνος νοῦν πολυφρόντιδα*, ferner Sibon. De subl. 32: *ἀνθρώπων σκήνος*. Bei Pythagoreern und Platonikern bedeutete σκήνος geradezu den Leib, vgl. schon die Sammlung bei Wettstein zu II Kor 5¹ und dann Heinrici, Erklärung der Kor-Briefe II, 1887, 241¹. Auch in der Mysteriensprache ist der Ausdruck geläufig, vgl. *λύσαι τὸ σκήνος* Poimandres XIII (XIV) 15. Wie σκήνος wird auch σκήνωμα gebraucht. — *Σὺ διεγείρεις*, das hier in bildlicher Rede verwendet wird, vgl. noch 3¹ und dann II Mat 7²¹: *καὶ τὸν θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῷ διεγείρασας*, II Mat 15¹⁰: *καὶ τοῖς θυμοῖς διεγείρας αὐτούς*. — Wie auch anderwärts oft, ist ἐν hier rein instrumental gebraucht: durch das stete Erinnern will Petrus die Gemeinden wachhalten.

V. 14. In seinem Eifer, der ihm als einem Apostel obliegenden Aufgabe nachzukommen, bestärkt Petrus noch der Ausblick auf einen bald eintretenden Tod, der ihm sicher, weil vom Herrn geweissagt, bevorsteht. — *ταχινός* ist ein hellenistisches Wort, seine Bedeutung ist: schnell kommend, nahe bevorstehend, vgl. sehr deutlich Herm. sim VIII 94: *ἀλλ' ἡ μετάνοια αὐτῶν ταχινὴ ὀφείλει εἶναι, ἵνα ἡ κατοικία αὐτῶν γένηται εἰς τὸν πύργον*. Daß *ταχινός* auch die eng verwandte Bedeutung: plötzlich, haben kann, ist sicher. Aber diese paßt hier nicht gut in den Zusammenhang. Der Eifer des Petrus ist angespannt, weil er weiß, daß er bald sterben muß, nicht weil er weiß, daß sein Tod, wenn er eintritt (was ja noch in weiter Zukunft liegen kann) einmal plötzlich und gewaltsam sein wird. Auch spricht das Präsens für unsere Fassung, denn es deutet in Verbindung mit *ταχ.* etwas nahe Bevorstehendes an. Die Begründung, die Bengel für diese zweite Auffassung beigebracht hat, und die von Kühn u. a. beifällig angeführt wird, ist zu verworfen, weil sie zu gesucht ist: *qui diu aegrotant, possunt alios adhuc pascere*. *Crux id Petro non erat permissura*. Zu beachten ist noch der Wechsel des Bildes, der in *ἀπόθεις* neben σκήνωμα vorliegt; abbrechen (*κατάλυσις*), nicht weglegen des Seltes wäre die zu erwartende Wendung. Die so oft belegte Vorstellung vom Körper als dem Kleide, dem abzuwerfenden Rocke des Leibes hat hier ändernd eingewirkt, vgl. noch den gleichen für hellenistische Anschauung leichtem Wechsel II Kor 5². — Daß der Verf. hier den Apostel eine Todesweisagung aussprechen läßt, ist an sich sehr leicht verständlich. Das Martyrium des Petrus war eine allen Christen wohl bekannte Tatsache. Daß in dem Briefe der schon alternde Petrus sprechen soll, ist dem Verf. und seinen Lesern sicher klar gewesen, denn schon ist der I Pt vom Apostel aus Rom = Babylon geschrieben (3¹), schon hat Paulus seine Briefe geschickt (3^{15f.}). Auch wird das ganze Mahnwort, das das Schreiben bedeutet, viel eindringlicher, wenn der totbereite Petrus am Ende seines Lebens zum Rohre greift.

Nun wird aber in den folgenden Worten die Gewißheit des Petrus, daß er vor dem Martyrium stehe, noch mit einer Prophetie Jesu begründet, die er seinem Jünger gegeben haben soll: καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦ Χρ. ἐδήλωσέν μοι. Das καὶ am Eingange scheint sagen zu sollen, daß Petrus, der große Apostel, durch Ahnung, Prophetie, die in ihm lebendig ist, von selber wissen könne, daß ihm der Tod nahe bevorstehe, daß er aber darüber hinaus, auch von seinem Herrn eine ausdrückliche Weissagung erhalten habe. Es wird immer außerordentlich nahe liegen, diese Prophetie des Herrn in der Erzählung oder doch in dem Stoffe der Erzählung von Joh 21 finden. Spitta, vgl. auch Mayor und Windisch, behauptet, es könne an diese Joh 21 aufbewahrte Prophetie Jesu nicht gedacht sein, weil Petrus aus dem Worte Joh 21¹⁸ nicht habe entnehmen können, daß grade zu der Zeit, wo er den Brief schrieb, sein Tod unmittelbar bevorstände; die Prophezeiung Joh 21¹⁸ habe sich zunächst auch nicht auf die Zeit, sondern auf die Art des Todes Petri bezogen. Auch könne man von allen Todesarten grade den Kreuzestod nicht als „schnell verlaufend“ bezeichnen. Der letzte Einwand erledigt sich durch richtige Ergeße von selber: ein Martyrium ist, auch wenn man ταχυνή = schnell verlaufend faßt, immer ein plötzlich kommender und rasch verlaufender Tod. Die andern Einwände schlagen bei der aus so vielen Gründen sich erweisenden richtigen Einschätzung des Schreibens als unecht und aus später Zeit stammend auch nicht durch. Wenn ein Autor um die Mitte des 2. Jhrh. den schon alternden Petrus sein allbekanntes Martyrium prophezeien ließ, dann konnte er sich sehr wohl auf die in den Gemeinden wohlbekannte Überlieferung berufen, wonach auch der Herr seinem Apostel den bald zu erwartenden Tod geweisagt hatte. Und diese Überlieferung kann sehr wohl um 150 herum durch das vierte Evangelium weitverbreitet gewesen sein. Aber sie kann freilich noch in andrer Form, in einem für uns verlorenen Worte umgegangen sein, so daß die Behauptung, unsere Stelle setze Bekanntschaft mit Joh 21 voraus, nicht zwingend zu beweisen ist, vgl. noch in den Klemens-Homilien, epist. ad Jacob. 2: ἐπεὶ, ὡς ἐδιδάχθην ἀπὸ Χριστοῦ, αἱ τοῦ θανάτου μου ἡγγίκασις ἡμέραι. Daß das Martyrium der großen Apostel vorhergesagt und so von ihnen mit vollem Bewußtsein erwartet wird, dafür vgl. die an Paulus ergehenden Leidensweisagungen Apg 19²¹, 20²³, 21^{4. 11}, 23¹¹, 27²³. Auch in den apokryphen Apostelgeschichten sind Vorher sagungen des Martyriums häufig.

V. 15. Aber wenn der große Apostel auch im Martyrium bald seinen Herrn verherrlichen wird, so will er doch Sorge tragen, daß nach seinem Tode die Gemeinden sein mahnendes Wort nicht vermissen. σπουδάσω ist die ursprüngliche Lesart, die in ■ zu σπουδάσω, in min und Syrn zu σπουδάσατε erleichtert ist. Zu σπουδάσω vgl. schon 1¹⁰, dann 1⁵. Das Verbund und damit der ganze Satz wird durch δὲ καὶ an das Vorhergehende angefügt, weil er V. 13 f. gegenüber etwas Neues bringt. Jetzt erst wird vollständig klar, wie das αἰ von V. 12 in Erfüllung geht. — ἐκάστοτε ist trotz seiner Stellung nicht mit σπουδ., sondern mit ἔχειν ἡμᾶς κτλ. zu verbinden. ἐκάστοτε: jedes Mal, bei jeder Gelegenheit, kommt im NT. und

apostolischen Vätern, auch in LXX an keiner andern Stelle mehr vor, ist aber sonst bei den späteren Attikern, auch schon bei Herodot zu belegen. Die Konstruktion von σπουδ. mit folgendem Aff. und Infin. ist ungewöhnlich. Hingegen wird das stammverwandte σπεύδω oft so konstruiert, und ebenso ist der einfache Infin. hinter σπουδ. eine gewöhnliche Konstruktion. Die Form σπουδάσω ist hellenistisch, attisch ist σπουδάσομαι. — Zu ἔχειν mit folgendem Infin. vgl. Mt 18²⁵; Luk 7⁴⁰, 14¹⁴; Eph 4²⁸; Hbr 6¹³. — ἔξοδος ist ein Euphemismus für Tod, die Seele zieht aus dem Leibe und der Welt aus, vgl. noch 1⁹³¹; Weish 7⁶: μία δὲ πάντων ἔξοδος εἰς τὸν βίον ἔξοδος τε ᾧ, Iren III 11: μετὰ τὴν τούτων (nämlich des Petrus und Paulus) ἔξοδον Μάρκος κτ., vgl. auch ἔξοδος τοῦ ζῆν Joseph. Antt. IV 82. — μνήμην ποιεῖσθαι ist: sich die Erinnerung, das Gedächtnis beschaffen, gedenken. τούτων ist wieder Neutr. Plur., vgl. zur Erklärung das zu περὶ τούτων V. 12 Bemerkte; denn dies Demonstrativum wird hier deutlich wieder aufgenommen.

Der Sinn des V. ist nicht mit voller Sicherheit zu bestimmen. Petrus will nach diesen Worten Sorge tragen, daß auch nach seinem Tode die Gemeinden sich die großen und wichtigen Dinge, die er ihnen zu sagen hatte, in Erinnerung rufen können. Das kann nicht anders gemeint sein als so, daß er ihnen eine schriftliche Hinterlassenschaft geben wird. Wenn sie darin lesen, wird ihnen der Inhalt seiner Verkündigung immer lebendig sein. Kaum aber liegt im Sinne der Aussage, daß Petrus hier in Aussicht stelle, er wolle Lehrer einsetzen, die nach seinem Tode die Gemeinden in seinem Sinne zu belehren hätten (so Huther, der II Tim 2² heranzog). — Das schriftliche Testament wird wohl mit Recht von einem Teile der Ausleger (Bengel, Wiesinger, Dietlein, Schott, v. Soden, Kühl, B. Weiß, Hollmann) in unserm Briefe gesehen. Er enthält in der Tat Anweisungen über die rechte christliche Wahrheit, über den rechten Wandel, die beide nötig sind, um in das himmlische Reich zu kommen, das der Herr Christus bei seiner Wiederkunft errichten wird. Eine andre Erklärung deutet das Versprechen des Petrus auf das Markus-Evangelium, das bekanntlich schon von sehr alter kirchlicher Überlieferung mit Petrus zusammengebracht wird: Papias bei Euseb. K. G. III 39¹⁵, Iren III 11 und dann in noch viel ausgebildeterer Form, wonach Petrus das Markus-Evangelium ausdrücklich anerkannt und bestätigt hat, Euseb. K. G. II 15 mit Berufung auf das 6. Buch der Hypotyposen des Clemens von Alexandrien. Vgl. zu dieser Auslegung Bigg, Mayor, und schon früher Michaelis, Schwegler, Frommüller u. a. Aber man erwartet nach dem ganzen Zusammenhange der Stelle hier nicht den Hinweis auf eine Schrift, die ein anderer verfaßt soll oder verfaßt hat, sondern auf etwas, was der Apostel selber hinterläßt, und weiter nicht auf ein Evangelienbuch, sondern auf eine praktisch-paränetische Schrift mit antignostischem Inhalt. Diese Forderungen aber erfüllt II Pt. Das Futurum σπουδάσω ist kein Hindernis für die Deutung des V. auf II Pt, weil man es auf die noch folgenden Ausführungen beziehen oder daran denken kann, daß Petrus für die weite Verbreitung seines Schreibens Sorge tragen will (Zusage auf Abschriften seiner Briefe: de Wette). Spitta

endlich will hier eine neue Schrift des Apostels angekündigt sehen, eine längere Lehrschrift, die vom christlichen Leben als Bedingung zum Eintritt in das Reich Christi handle. Aber eine solche wäre dann nur eine Erweiterung und Fortspinnung der in unserm Briefe gegebenen Ausführungen, und man müßte dann auch weiter annehmen, daß der Verf. von II Pt vorhatte, außer diesem Briefe noch ein zweites umfangreicheres Schriftstück unter dem Namen des Petrus ausgehen zu lassen, oder daß er es schon verfaßt hatte, als er den Brief in Umlauf brachte. Von einer solchen zweiten pseudonymen Schrift des gleichen Verf. wissen wir aber nichts. — Fraglich muß auch bleiben, wenn schon es der Überlegung wert ist, ob etwa spätere Schriften, die unter dem Namen des Petrus umgingen, wie das Petrus-Evangelium oder das Kerngma Petri, durch das hier gegebene Versprechen angeregt wurden. Die betreffenden Schriften sind eben nur in Bruchstücken erhalten.

V. 16 begründet die Eignung und die besondere Fähigkeit des Petrus zu der von ihm übernommenen Aufgabe der Mahnung: nicht von ausgeklügelten Fabeleien stammt der Inhalt seiner und der apostolischen Predigt überhaupt her, sondern die Apostel sind gewichtige und einwandfreie Verkündiger und Verbürger der christlichen Zukunftshoffnung, der Wiederkunft und Herrschermacht des Herrn, weil sie Augenzeugen und Eingeweihte seiner Herrlichkeit und Verklärung waren. Der Hinweis auf die Augenzeugenschaft des Petrus und seiner Genossen wird dann im Folgenden weiter fortgesetzt.

Mit V. 16 springt die Rede von der 1. Pers. des Singulars zur 1. des Plurals über. Im Vorhergehenden, VV. 12–15, hatte Petrus allein gesprochen — die Frage ist, von wem die jetzt folgenden Plural-Aussagen gemacht werden. Sicher ist, daß die 1. Person der Mehrzahl nicht als majestätischer Plur. zu deuten ist: der Sinn der Stelle und der Sprachgebrauch des übrigen Briefes spricht dagegen. Die Mehrzahl in V. 16 kann nun entweder den gleichen Kreis wie die *ἡμεῖς* des Anfanges bezeichnen, nämlich alle Apostel, oder aber sie geht auf den V. 18 ins Auge gefaßten engeren Kreis innerhalb der Zwölzzahl, nämlich auf die Zeugen der Verklärung. Die erstgenannte Auffassung dürfte die bessere sein. Es liegt, vgl. schon das zu V. 1 Bemerkte, dem Verf. viel daran, die apostolische Verbürgung des kirchlichen Glaubens zu betonen, und alle Apostel zusammen sind die Größe, auf die er sich beruft und die imstande ist, die Verantwortung für die Reinheit der Lehre und Erkenntnis zu tragen. Hingegen kann es gar nicht in seinem Sinne liegen, innerhalb des Zwölferkreises zu scheiden und etwa die Lieblingsapostel in besonderer Weise herauszuheben. Auch in V. 17 ist ihm sicher das Wichtige nicht, daß Petrus und die Sebedäus-Söhne ausgesondert waren, Zeugen der Verklärung zu sein, sondern daß Apostel dieser Offenbarung gewürdigt waren, unter ihnen Petrus, in dessen Namen er schreibt und von dem bekannt war, daß er bei der Verklärung noch besonders hervorgetreten war.

Mit *ἐννοώσαμεν* wird sicher nicht auf I Pt zurückgeblickt, eine Behauptung, die vereinzelt gewagt worden ist (schon der richtig gefaßte Plural verbietet diese Beziehung), sondern *γνώσκω* „kündtun“ geht auf die apostolische Verkündigung zurück, auf der eben im letzten Grunde alle Wahrheit

in der Gemeinde steht. Die Gegenüberstellung von wir und ihr ist mithin die nämliche wie am Eingang des Briefes. — Bei ihrer Verkündigung haben sich die Apostel nicht „ausgeflügeltten Fabeleien angeschlossen“ und sich von solchen verleiten lassen. Zum Ausdruck *σεσοφ. μῦθ. ἑξακολ.* vgl. Joseph., Antt., prooem. 4: οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι νομοῦνται τοῖς μύθοις ἑξακολουθήσαντες . . . , zu *μῦθοι* im besonderen vgl. noch I Tim 14, 47; II Tim 44; Tit 114. Die *μῦθ.* werden näher als *σεσοφισμ.* gekennzeichnet; *σοφίζ.* ist hier nicht im guten Sinne: klug machen, gebraucht (II Tim 315), sondern im schlimmen: schlaue ersinnen, ausklügeln. Der Doppelausdruck *σεσοφ. μῦθ.* bezieht sich auf die Verkündigungen der feindlichen Irrlehrer; diese sind es, die solche Fabeleien vortragen. Hingegen liegt es nicht so nahe, in ihm einen Vorwurf zu erkennen, der von den Gnostikern gegen die kirchliche Überlieferung erhoben wird. Aber welche Spekulationen der Gnosis hier als ausgeflügelte Fabeleien bezeichnet werden, ist nicht zu entscheiden. Es können Genealogieen, Äonen-Emanationen u. a. sein, besser aber ist es an Lehren zu denken, die die Irrlehrer über den Soter und sein Wesen, ferner über die Zukunftshoffnungen aufstellen. — Als Gegenstand der apostolischen Verkündigung wird die *δύναμις* und *παρουσία* des Herrn Jesus Christus bezeichnet. Der unbestimmte Ausdruck *δύναμις* empfängt seine Erklärung von dem deutlicheren *παρουσία*. Dieser bezeichnet nach dem sonst bekannten frühchristlichen Sprachgebrauch nicht den *primus adventus*, sondern den *secundus potestate regali praeclarus* (Murat. 3. 24 ff.). Daher ist *δύναμις* nicht die Kraft, die Jesus im Verkünden und Heilen auf Erden zeigte, sondern die göttliche Macht, die er jetzt als Verkklärter besitzt und die er bei der Wiederkunft allen kundtun wird. — Im Gegensatz zu den Irrlehrern, die selbsterhobenen Fabeleien folgen, sind die Apostel, Petrus und seine Genossen, *ἐπόπται τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος*. Die erhabene Majestät, die himmlische Herrlichkeit, die der Herr Jesus Christus jetzt besitzt, und in der er sich bald zeigen wird, war ihm schon bei seiner ersten Erscheinung zu eigen, nur war sie in Verborgenheit gehüllt. In gewissen Augenblicken seines Lebens hat sie sich aber gezeigt, und am stärksten geschah das bei der Verkklärung. Bei ihr ist den teilhabenden Jüngern die Herrlichkeit des Herrn offenbart worden. Von der Verkklärung spricht gleich der nächste V. ausführlicher, und nach diesem deutlichen Hinweise ist *ἐπόπται κτλ.* auszulegen. *ἐπόπτης* ist nicht einfach: der Betrachter, der Augenzeuge, sondern der Ausdruck ist der Mysteriensprache entnommen und bezeichnet den in den letzten und höchsten Grad der Mysterien Eingeweihten.

V. 17 bildet mit V. 18 zusammen einen Anafoluth. Begründet wird in den beiden Sätzen der Gedanke von V. 16: als Eingeweihte verkünden wir euch die Herrlichkeit, denn — wir haben sie gesehen; dieser folgerichtig zu erwartende Satz wird indeß nicht ausgesprochen, sondern etwas anderes, freilich eng Verwandtes wird betont: wir haben die Stimme Gottes gehört, die über ihn ergangen ist und Zeugnis abgelegt hat.

Die beiden durch die Aorist-Partizipien, *λαβών . . . ἐνεχθείσης*, bezeichneten Akte sind als gleichzeitig zu denken, und sie beziehen sich beide auf

die Stunde der Verklärung. Damals hat Jesus von Gott dem Vater Ehre und Herrlichkeit empfangen und die Stimme ist an ihn ergangen. Zur öfters vorkommenden Verbindung *τιμὴ καὶ δόξα* vgl. Pj 86, dann Röm 27. 10; Hbr 27. 9; I Tim 117; Apf 49, 512f. u. a. m. Unter der *δόξα* ist hier die Strahlenherrlichkeit zu verstehen, die dem Christus bei seiner Verklärung zuteil wurde, nicht abstrakt: die Ehre. Die *τιμὴ* könnte in der Auszeichnung bestehen, die in der Stimme, dem ausdrücklichen Gotteswort dem Verklärten verliehen wird, wahrscheinlich aber bezieht sich auch dieser Ausdruck auf den Strahlenglanz, der Jesus in der erhabenen Stunde umgab (vgl. Spitta). — Merkwürdig ist der Gebrauch des in der Koine aussterbenden *τοιοῦδε*, im NT. nur hier, in LXX II Esr 53 (BA *τοῖα*) und II Maf 1127, 1512, merkwürdig ist auch die Konstruktion *φωνὴ φέρεται τινι* (ὅπό), vgl. zu dem Dativ bei *φέρω*. I Pt 113, zu *φωνὴ φέρω*. Plutarch Caesar p. 707e: *ταύτης τῆς φωνῆς ἐνεχθείσης πρὸς Καίσαρα*. Die Konstruktion mit *ὅπό* ist die beim Passivum übliche, Änderung in *ἀπό* (Major) ist unnötig. — Endlich ist auch die Umschreibung der Bezeichnung für Gott durch *μεγαλοπρεπὴς δόξα* zu beachten. Jüdisches Erbe scheint es zu sein, wenn hier dieser Ersatz gewählt wird. Zu *μεγαλοπρεπὴς*, das im NT. nur hier vorkommt (I Clem gebraucht es siebenmal, einmal auch *μεγαλοπρέπεια*), vgl. Dtn 3326, II Maf 815; III Maf 29. Zur Himmelsstimme an Jesus oder über Jesus vgl. Mk 91 und Par. Zu lesen ist wohl mit B *ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν*, eine Lesart die auch von P: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός οὗτός ἐστιν* vorausgesetzt wird; hingegen ist die Lesart: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός* (SACKL min) als Angleichung an den Synoptikertext zu betrachten. Im Texte des Wortes sind weiter noch diese Abweichungen von den Syn. zu verzeichnen: der Zusatz *εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα*, der aus der Taufgeschichte stammt, hat seine Parallele nur Mt 175: *ἐν ᾧ εὐδόκησα* und das *ἐγὼ* fehlt bei allen drei Syn. (auch in der Taufgeschichte); umgekehrt hat II Pt die Aufforderung der Syn.: *αὐτοῦ ἀκούετε* ausgelassen. Sodann sind, auch auf die Sache gesehen, zwischen Syn. und II Pt Unterschiede vorhanden. Nach den Syn. scheint der Strahlenglanz aus Jesus selber hervorzuberechnen, wenigstens besteht kein Zusammenhang zwischen der „Verwandlung“ Jesu und der lichten Wolke, während bei II Pt die Wolke ganz fehlt und die „Ehre und Herrlichkeit“ dem Verklärten von Gott her zuteil wird. Die Stimme, die II Pt so stark im Mittelpunkt des Berichtes steht und als das Wichtigste erscheint, ertönt bei den Syn. erst am Ende des ganzen Vorganges. — Dennoch ist es klar und vollständig sicher, daß an unserer Stelle auf die Verklärung Jesu und nicht auf Berichte von Auferstehung und Himmelfahrt angespielt wird. Diese Behauptung ist auch nur vereinzelt aufgestellt worden, doch vgl. Hofmann.

V. 18 fährt, wie schon oben erwähnt, anafoluthisch weiter. Sehr stark wird die Ohrenzeugenschaft des Petrus und seiner Genossen betont. Sie haben mit ihren Ohren die Stimme gehört, die über Jesus so Herrliches aussagte, ihm das Zeugnis ausstellte, daß er der Sohn Gottes — sicher im wesenhaften, naturhaften Sinne — sei. Eben deshalb, weil er das ist, weil

er vor den Ohren weniger Vertrauter schon zu Lebzeiten dazu erklärt worden ist, können die Gläubigen ihre sichere Hoffnung darauf setzen, daß er in göttlicher Kraft wiederkommen wird; gerade darum handelt es sich nach V. 16. — *ἐξ οὐρανοῦ* wird noch einmal ausdrücklich hervorgehoben. Es war eine Stimme vom Himmel her, eine ganz zuverlässige, von der „erhabenen Herrlichkeit“ (V. 17) selber ausgehend. — Aus dem bei den Syn. gar nicht näher bestimmten Berge ist jetzt *τὸ ὄρος τὸ ἅγιον* geworden. Wird der Berg so genannt, weil es ein Gottesberg ist? Oder hat der Verf. die Verklärung auf einem bestimmten heiligen Berge, etwa dem Zion gedacht, vgl. Ps 26ff., 35 u. a.? So ist der mythische Versuchungsberg, von dem aus alle Reiche der Welt zu sehen sind, im Hbr.-Evang. zum Tabor geworden, vgl. das Bekannte bei Origenes an zwei Stellen erhaltene Bruchstück: *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μῆτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.* In den gnostischen *Acta Petri cum Simone* (Actus Vercellenses) 20, ed. Lipsius p. 67 sagt Petrus: Dominus noster volens me majestatem suam videre in monte sancto Welche Fortsetzung zu V. 17 dem Verf. ursprünglich im Sinne gelegen hat, kann natürlich nicht mehr ermittelt werden, vgl. als mögliche Ergänzungen: *ὥφθη ἡμῖν ἐν μορφῇ δεδοξασμένη* (Keil), *ἡμᾶς εἶχε σὺν αὐτῷ ὄντας ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ* (Spitta), *διελέχθη ἡμῖν περὶ τῆς παρουσίας αὐτοῦ* oder *διεστείλατο ἡμῖν, ἵνα μετὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ πᾶσι γνωρίσωμεν τὴν δύναμιν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ* (Zahn).

V. 19, an dem dann weiter die beiden folgenden VV. mit enger Verknüpfung hängen, hat ebenso wie die vorangehenden Sätze antihäretische Abzweckung. Von der Prophetie, d. h. der ATlichen Weissagung, wird hier gesprochen, die Leser werden ermahnt, an ihr festzuhalten, und Aufklärungen über ihr Wesen und über die richtige Art ihrer Auslegung werden gegeben. Um zu verstehen, was die Darlegungen inmitten des antignostischen Zusammenhanges bedeuten, müssen wir annehmen, was selbstverständlich ist, daß die Irrlehrer sich mit dem AT. und seiner Auslegung beschäftigten, Kritik an seinen Weissagungen übten und ihre eigene Eschatologie in die heiligen Texte legten, vgl. 32. In diesem Zusammenhange und solchen Gegnern gegenüber lag es also dem Verf. nahe, ein Wort über die Prophetie zu sagen. Prophetie und die neue Offenbarung, die den Aposteln zuteil geworden ist, schließen sich für ihn zusammen und legen für einander Zeugnis ab.

Die Aussage von V. 19 ist in engstem Zusammenhange mit dem Vorangehenden zu erklären. Dort war von der *δύναμις* und der *παρουσία* des Herrn die Rede und von der himmlischen Stimme, die die Apostel auf dem heiligen Berge hörten. Wenn nun fortgefahren wird: *καὶ ἔχομεν βεβαίωτερον τὸν προφητικὸν λόγον*, so kann das natürlich nicht in dem Sinne gedeutet werden, daß die Worte besagen: stärker als zu der göttlichen Stimme, die bei der Verklärung erscholl, ist unser Zutrauen zu der Prophetie der heiligen Bücher, die auch von Christus dem Gottesohne und seiner Wiederkunft handeln. Eine solche Deutung, die vereinzelt vorgenommen wurde, hätte nie gewagt werden sollen. Der Gegensatz, auf den sich der Kompa-

ratio βεβαίωτ. bezieht, ist vielmehr der zwischen Prophetie, die noch ganz im Ungewissen hinsichtlich ihrer Erfüllung ist, und solcher, deren Erfüllung schon begonnen hat, wenn sie auch noch nicht vollendet ist. Die alte Prophetie weist auf Christus und auf seine Parusie hin, die Macht und Herrlichkeit des Gottesohnes hat sich im engsten Kreise bereits erwiesen, die göttliche Stimme hat über ihn Zeugnis abgelegt. Um so höher kann die Prophetie angesehen werden, umso sicherer kann auf ihre Erfüllung gerechnet werden. Das καί am Eingang von V. 19 ist folgernd, wie oftmals, und mit: so zu übersetzen. — Daß der προφητικός λόγος, von dem hier geredet wird, die ATliche Prophetie und nicht eine neuere, christliche oder die Offenbarung von V. 18 bedeutet, ist angesichts des Folgenden (VV. 20. 21, dann 21) sicher. Die ATliche Prophetie, von vielen Männern gesprochen, in vielen Schriften niedergelegt, kann doch mit dem Sing.: ὁ προφ. λόγ. bezeichnet werden, weil der ganze Inhalt des AT. dem Verf. und seinen Lesern als eine Einheit erscheint, und zwar als eine bekannte (τόν): alle die Verheißungen des AT. von der glücklichen Endzeit, weiter von dem Retter und Könige, der dann herrschen soll, dazu noch bei der weitgehenden allegorisch-topologischen Ausdeutung der heiligen Schriften viele Stellen, die in Wirklichkeit mit dem Messias und seiner Parusie nichts zu tun haben. — Als Subjekt zu ἔχομεν sind am Besten alle Christen zu denken: wir, die Gläubigen. Aber diese Deutung hat ihre Schwierigkeit darin, daß im Vorhergehenden mit der 1. Pers. Plur. ein engerer Kreis, Petrus und seine Genossen, die Zeugen der Verklärung, bezeichnet war, und daß gleich im Folgenden (ποιεῖτε) die 2. Pers. gebraucht wird. Man kann auch erklären: wir, die wir die göttliche Stimme hörten, haben eine dauernde Befräftigung (Präsens) der Prophetie erfahren. Zu βεβαίωτ. ἔχειν vgl. Isocrates ad Demon. p. 10: τὴν παρ' ἐκείνων εὐνοίαν βεβαιωτέραν ἔχειν. — Auf das prophetische Wort des AT. sollen die Gläubigen achten, ὡς λύχνω φαίνοντι ἐν ἀρχμυρῷ τόπω, wie auf ein Licht, das an einem düsteren Orte scheint. ἀρχμυρός bedeutet eigentlich: dürr, trocken, dann rauh, struppig und weiter übertragen: schmutzig, elend, armseelig. Die oben eingefetzte Bedeutung: düster, dunkel wird gedeckt durch Suidas (στυγνὸν ἢ σκοτεινόν), Hesychius (σκοτῶδες), vgl. auch Vulg. (caliginosus) und It. (obscurus), vgl. dann noch Apf Pt 21: εἶδον δὲ καὶ ἕτερον τόπον κατανικρὺς ἐκείνου ἀρχμυρότατον. καὶ ἦν τόπος κολάσεως καὶ οἱ κολαζόμενοι ἐκεῖ καὶ οἱ κολάζοντες ἄγγελοι σκοτεινὸν εἶχον τὸ ἐνδύμα κατὰ τὸν ἄερα τοῦ τόπου. Zu dem bekannten Bilde vom Licht in der Finsternis vgl. noch Joh 15, dann IV Est 12⁴²: tu superasti in omnibus profetis . . . sicut lucerna in loco obscuro, Ps 119¹⁰⁵: λύχνος τοῖς ποσὶ μου ὁ νόμος σου (Spitta). Der düstere Ort ist nicht der vorchristliche Zustand der Leser, sondern (so die meisten Ausleger) die gegenwärtige Welt, der αἰὼν οὗτος, der in Finsternis daliegt, ἕως οὗ ἡμέρα διανύσῃ . . . Die Zeitbestimmung ἕως οὗ wird, das legt das Bild nahe, besser mit φαίνοντι als mit προσέχοντες verbunden: die Leuchte der Prophetie, die euren Weg jetzt hell macht, soll euch im Finstern leuchten, bis der strahlende Tag durchbricht. Die ἡμέρα ist der Tag der

Parusie, vgl. Röm 13¹². διαυγάσειν bezeichnet das Hervorbrechen der Dämmerung, vgl. Polh III 1045: ἅμα τῷ διαυγάσειν, bei frühestem Tagesanbruch. — Im letzten Gliede ist ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν mit φωσφ. ἀνατ. zusammenzunehmen. Es geht nicht an, ἐν ταῖς κτλ. mit προσέχοντες zusammenzufügen, weil dieses zu weit entfernt ist, auch nicht, es zum Folgenden zu ziehen, weil das der Rhythmus der Sätze verbietet. Einige Schwierigkeit bereitet die Anwendung des Bildes hier. φωσφόρος ist = lucifer, Morgenstern. Der Morgenstern geht aber dem Tage und der Tagesdämmerung voran und folgt ihr nicht nach, während hier erst vom Aufleuchten des Tages und dann vom Aufgehen des Morgensternes gesprochen wird. Diese Schwierigkeit muß anerkannt und ertragen werden, die Erwähnung des Tages hat die Erwähnung des Morgensternes veranlaßt. Die Unklarheit im Bilde verschwindet, wenn man auf die Sache achtet: der Tag der Parusie wird aufleuchten und dann wird die Finsternis, die Unsicherheit in euren Herzen schwinden. Der Fehler im Bilde würde wegfallen, wenn man φωσφόρος = ἥλιος (Windisch: die Morgen Sonne) fassen dürfte, was aber gar nicht zu belegen ist, und es ist weiter eine Vergewaltigung des Textes, wenn man die Worte ὡς λύγῳ . . . bis ἀνατείλῃ als Glosse streicht (Spitta). Daß in diesem Zusammenhange die Prophetie so hoch gestellt und als die Leuchte in der Finsternis gepriesen wird, während man erwarten sollte, daß die schon erfolgte Offenbarung des Christus und das apostolische Zeugnis zum mindesten daneben gestellt würden, mag durch die Polemik veranlaßt sein, die hier gegen gnostische Verwendung des AT. kämpft (vgl. das oben Bemerkte). Vom Herrn und den Aposteln und der ἐπίγνωσις war schon vorher geredet. Als Parallele zu V. 19, aber in ganz andrer Wendung, von gegenwärtiger Glaubenssicherheit gebraucht, vgl. II Kor 4⁴⁻⁶, auch I Joh 2⁸.

V. 20 schließt sich, im Sinne und auch im Satzbau aufs Engste verbunden, an das Vorhergehende an. Das Partizipium γινώσκοντες und was davon abhängt, gibt nicht den Grund, sondern einen begleitenden Umstand an, der bei dem vorher geforderten προσέχειν τῷ προφητικῷ λόγῳ wohl beachtet werden muß. Die Christen sollen gut und willig auf das prophetische Wort merken, und sie sollen sich bei dieser ihrer Stellung zum Gotteswort vor allem von der Erkenntnis bestimmen lassen, daß alle Prophetie u. s. w. Die Schwierigkeit der folgenden Worte, die den Aussagesatz zu γινώσκοντες bilden, liegt in dem vielerklärten ἰδίας ἐπιλύσεως. — Σὺ πᾶσα . . . οὐ vgl. Bläß, Grammatik § 51, 2; dem Sinne nach kommt es auf οὐδεμία heraus. — Die προφητεία γραφῆς ist, wie schon im Vorhergehenden der προφητικὸς λόγος, die im AT. schriftlich vorliegende Prophetie. γίνεσθαι τινος heißt: jem. anheimfallen, sein Eigentum werden, in seinen Besitz kommen. — ἐπίλυσις hat zwei Hauptdeutungen erfahren. Die Mehrzahl der Ausleger faßt das Wort mit Recht als: Auflösung, Deutung, Erklärung, vgl. zu diesem reichlich bezeugten Gebrauche des Wortes: Mk 4³⁴, dann Aquilas Übersetzung ἐνπνίων ἐπιλύσις Gen 40⁸, Herm sim V 31. 2, 42f., 51, 68, 71, IX 139, 167, Philo De vit. cont. p. 483 ζητεῖ τις τι τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν ἢ καὶ ἐπ' ἄλλου προσταθέν τι ἐπιλύεται, Heliod. I 18 ὀνειράτων ἐπίλυσις,

Clem. Al. Paed. II, 1, 14, p. 172: ἔχου δ' ὃν καὶ ἄλλας ἐπιλύσεις οὐκ ἀγνοοῦμένας ὁ στατήρ. — Gegen die so reichlich bezeugte Bedeutung von ἐπίλυσις und ἐπιλύειν, die auch in den Zusammenhang, der von der Prophetie redet, gut hineinpaßt, kann eine andre Deutung nicht aufkommen, die Spitta, vorher schon Hardt, Joach. Lange u. a. vorgetragen haben. Danach soll ἐπίλυσις Zerstörung, Vernichtung bedeuten: keine Prophetie der Schrift ist derart, daß sie vernichtet werden könnte, und Spitta vergleicht Joh 10³⁵; Mt 51^f. Aber davon abgesehen, daß ἐπίλυσις in der Bedeutung von Vernichtung nicht belegt ist, macht ἰδίας dann solche Schwierigkeiten, daß Spitta zur Konjekture ἀγίας greift. — ἰδίας ist indeß auch bei der zuerst angegebenen Deutung keineswegs von Schwierigkeiten frei, die verschieden gelöst worden sind. 1. Die katholische Auslegung setzt gern ἰδίας = privat und sieht hier die eigenmächtige Auslegung des Einzelnen im Gegensatz zur kirchlichen verboten. Aber vom Gedanken ganz abgesehen, ist ἰδίας nicht = ἰδιωτικῆς. 2. Meumenius erklärt ἰδιος vom Propheten aus: ἤδεσαν (nämlich die Propheten) μὲν καὶ συνέσαν τὸν καταπεμπόμενον αὐτοῖς προφητικὸν λόγον, οὗ μέντοι καὶ τὴν ἐπίλυσιν αὐτοῦ ἐποιοῦντο, vgl. I Pt 110^f. Aber nicht um die alten Propheten handelt es sich, sondern um die neuen Leser, und der Hauptgedanke, der die Aussage erst für die angesprochenen Gemeinden fruchtbar machte, müßte ergänzt werden: also ist die Auslegung der Prophetie eine ernste, schwere Sache. 3. ἰδίας wird auf προφ. bezogen, und der Satz besagt: keine Prophetie legt sich selber aus. Der weitere Gedanke ist dann der: die Prophetie muß durch Ereignisse ausgelegt werden, die ihre Erfüllung bedeuten, oder etwa durch einen zweiten Akt göttlicher Eingebung (vgl. Werenfels, Dietlein, Brüdner, Bisping, auch B. Weiß). Aber bei dieser Auslegung paßt γίνεται schlecht, ἔστιν wäre vielmehr zu erwarten (Kühl). 4. Mayor möchte ἰδίας so erklären, daß mit dem Satze, positiv gewendet, der Gedanke ausgedrückt wird: Prophetie muß allgemein ausgelegt werden, ihre Erklärung ist nicht an eine einzige Auslegung gebunden — eine bei der Bedeutung von ἰδιος unmögliche Erklärung. 5. Die beste Deutung ist die, die als das in ἰδίας stehende Subjekt die Leser, besser noch alle jene faßt, die sich mit der ATlichen Prophetie und ihrer Erklärung abgeben. ἰδιος steht dann im Gegensatz zu: befugt und wäre etwa mit: willkürlich, eigenmächtig zu übersetzen (vgl. zu dieser Auslegung Luther, Erasmus, Wiefinger, Schott, Hofmann und die meisten neueren, Kühl, v. Soden, Windisch, Hollmann, Bigg). Die Prophetie darf nicht nach eigenen Gedanken, Wünschen und Lüsten ausgelegt werden, sondern die Auslegung steht Gott, seinem heiligen Geiste zu. Also nur eine befugte, vom Geiste eingegebene, wirklich pneumatistische Exegese darf bei der Auslegung der Prophetie zu Worte kommen, und diese Mahnung ist selbstverständlich gegen die gnostische Auslegung der Prophetie, gegen die Verflüchtigung der Gedanken vom zukünftigen Reiche und von der Parusie gerichtet. Mit Ehrfurcht, mit Zurückhaltung und Bescheidenheit sollen also die Christen an die Prophetieen des AT. gehen. Nicht nach eigenen Spekulationen sollen sie sie auslegen, sondern danach, wie Gott es selber durch den Geist, durch große Pneumatiker, durch neue Pro-

phetie oder auch durch die Erfüllung zu verstehen gibt. — Zum Gegensatz von ἴδιον und θεῖον (inspiriert) vgl. noch Philo, De vita Mosis I 281, p. 125, wo Bileam sagt: λέγω γὰρ ἴδιον οὐδέν, ἀλλ' ἅπ' ἂν ὑπηχῆσῃ τὸ θεῖον, ebenda p. 126 (auch von Bileam): ἀπολογία χρώμενος ἀληθεῖ ὡς οὐδὲν ἴδιον λέγοι, κατεχόμενος δὲ καὶ ἐνθουσιῶν διερμηνεύοι τὰ ἑτέρου, weiter Quis rer. divin. her. 52, p. 510: προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου.

V. 21 begründet in der Form eines selbständigen Satzes den vorangehenden Aussagesatz: keine Prophetie darf willkürlich und eigenmächtig vom Menschen aus gedeutet werden (sondern Gott und sein Geist geben die Deutung), denn nie noch kam Prophetie durch menschlichen Willen zustande, sondern vom heiligen Geiste getragen, haben Menschen, die Propheten, von Gott her geredet. So widerspricht also eigenmächtige Deutung der Weissagung dem Wesen der Prophetie selber. Weil Gott und sein heiliger Geist die Prophetie gegeben haben, deshalb kann auch rechte Deutung nur von Gott und dem Geiste herkommen, und menschliche Deutung ist Willkür.

Scharf stehen sich in dem Satze Gott und Mensch entgegen: θελήματι ἀνθρώπου . . . ἀνθρώποι: ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι . . . ἀπὸ θεοῦ. Zum Ausdruck προφητεία ἤνέχθη vgl. schon oben φωνὴ φέρεται **VD**. 17 f. In der zweiten Satzhälfte wird in φερόμενοι wohl die Vorstellung von dem dahinreisenden Sturmwind stecken, der einherfährt und den Menschen mit sich trägt, wie der Wind ein segelndes Schiff — ποτέ ist mit BCKP Min cop harl Didym Theophyl ans Ende des Satzgliedes zu stellen (gegen **NAL** die meisten Min vulg arm copt Oec u. a.); es bekommt dadurch den schwächeren Ton; vgl. ποτέ am Satzende auch oben **V**. 10, dann Röm 79; I Kor 97 u. a. Seine Bedeutung ist: niemals, in Verbindung mit der negativen Aussage: niemals. Gedacht ist, wie im ganzen Zusammenhange, an die alte Prophetie, nicht an neue christliche. — In den letzten Worten des Satzes weist die Überlieferung mehrere Varianten auf, von denen aber nur zwei ernsthaft in Betracht kommen: ἀπὸ θεοῦ ἀνθρώποι BP min harcl arm . . .; ἅγιοι θεοῦ ἀνθρώποι **NKL** min Oec A (ἅγιοι τοῦ θ. ἀνθρ.); C hat Mischvariante: ἀπὸ θεοῦ ἅγιοι ἀνθρώποι; viele min und Oec fügen hinter ἐλάλησαν noch οἱ ein. — Die ursprüngliche Lesart wird die von B und Geossen sein: ἀπὸ θεοῦ ἀνθρώποι, es ist der schlichtere Ausdruck, aus **ΑΠΙΟ** wurde **ΑΠΙΟΙ** und damit wurde den Propheten ein volltönendes Attribut gegeben, zugleich aber, da sie nun heilige Gottesmänner wurden, die scharfe Entgegensetzung: ἀπὸ θεοῦ und ἀνθρώποι verwischt. ἀπὸ θεοῦ bedeutet: von Gott aus, so daß er der Urheber und der eigentliche Sprecher der von den Propheten geredeten Worte ist; es sind eben λόγια τοῦ θεοῦ. Die Worte sind Dublette zu ὑπὸ πνεύμ. ἁγ. φερ., es soll der göttliche Ursprung der Prophetie möglichst stark hervorgehoben werden.

Die hier ausgesprochene streng supranaturalistische Inspirationslehre, die den Propheten zum willenlosen Werkzeug des aus ihm sprechenden Gottesgeistes macht, hat reichliche Parallelen in andern Stellen der frühchristlichen Literatur, weiter im hellenistischen Judentum und überhaupt im Hellenismus.

Es ist die herrschende Inspirationslehre der Zeit, vgl. noch folgende Stellen: Herm. mand XI, wo der wahre Prophet und der falsche, der sich befragen läßt und κατὰ τὰ ἐπερωτήματα τῶν ἀνθρώπων antwortet, einander entgegengestellt werden; beim rechten Propheten ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁ κείμενος πρὸς αὐτὸν πληροῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ πληροῦνθεις ὁ ἄνθρωπος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλήθος καθὼς ὁ κύριος βούλεται (9); Justin trägt Apol I 36–38 eine Inspirations- und Interpretationstheorie vor, die mit den Worten beginnt: *ὅταν δὲ τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγομένας ὡς ἀπὸ προσώπου ἀκούητε, μὴ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινούντος αὐτοὺς θείου λόγου,* — Theoph. ad Autol. II 9 sagt: *οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφητῆται γενόμενοι, ὅπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδιδάκτοι καὶ ὅσιοι καὶ δίκαιοι,* — Eriphan. haer. 48, 4 hat einen sehr bezeichnenden Spruch Montans über den Geist aufbewahrt: *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα καὶ γὰρ ἐφίπταμαι ὡς πληκτρον. ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται καὶ γὰρ γρηγορῶ. ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίαν ἀνθρώπων καὶ διδούς καρδίαν ἀνθρώποις,* und sehr schön und deutlich sagt Philo, Quis rer. divin. her. 53, p. 511: *ἕως μὲν οὖν ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες οὐ κατεχόμεθα. ἐπειδὴν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται, κατὰ τὸ εἶκος ἑκστασις καὶ ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοκωχί τε καὶ μανία. ὅταν μὲν γὰρ τὸ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμπῃ, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅταν δ' ἐκεῖνο δύηται, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἑκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε ὅντως . . ὁ προφήτης, καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει, καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὄργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μῆνυσιν ὧν ἂν θέλῃ,* vgl. auch schon das zu I Pt 19 Bemerkte.

Bereits das erste Kap. war in vielen seiner Ausführungen durch den Gegensatz gegen die Irrlehre bestimmt, der in der Herauskehrung der apostolischen Überlieferung, in der Betonung der Parusie, der αἰώνιος βασιλεία, der rechten Auslegung des Prophetenwortes u. a. m. hervortritt. In den folgenden Ausführungen kommt die bisher versteckte und mittelbare Polemik geschlossen und deutlich heraus, um bis zum Ende des Briefes nicht mehr abzubringen. Und zwar wird zunächst in Kap. 2 den Irrlehrern schweres Strafgericht angedroht (VV. 1–12) und eine Schilderung ihres gottlosen Treibens gegeben (VV. 13–22) mit Worten und Ausführungen, die sich aufs Engste mit der Keßerbestreitung von Jud berühren. Dabei ist kein Zweifel, daß in diesem unmittelbaren literarischen Verhältnis Jud das ältere Schriftstück, II Pt das abhängige ist, eine Annahme, die schon oben in der Einleitung zu II Pt begründet worden ist.

21—12. Das Gericht über die Irrlehrer.

V. 1. Die Anknüpfung an das Vorhergehende ist klar, aber hart und etwas gewaltsam. Der Verf. geht eben jetzt zu neuen Ausführungen über, deren Stoff und Wortlaut er aus dem ihm bekannten Jud übernimmt. Am Ende von Kap. 1 war von der rechten Auslegung der Prophetie und dann von der Art der wahren gottgegebenen Prophetie die Rede. Daran wird nun zunächst in 21 angeknüpft: außer den wahren Propheten gab es auch falsche Propheten in Israel, und unter euch werden falsche Lehrer auftreten.

— *ψευδοπροφήτης* (schon in LXX: Sach 13₂ und dann öfters bei Jer) ist nach Analogie von *ψευδάδελφος*, *ψευδαπόστολος* derjenige, der sich fälschlich für einen Propheten ausgibt, der also nicht zu den rechten Gottesverkündern gehört, deren Eigenart eben geschildert worden war. Von solchen Lügenpropheten weiß das AT. öfters zu berichten, vgl. noch besonders die Maßregeln gegen sie Dtn 13_{2ff}. — *λαός* ist wie oft, vgl. auch schon den LXX-Sprachgebrauch, das Volk Israel; *ἔθνος* wurde nicht gerne verwendet, wenn man von Israel redete, weil in der Sprache des hellenistischen Judentums *ἔθνη* = Heiden war. Von den Lügenpropheten Israels springt die Warnung zu den Lügenlehrern der Gemeinde über. Das Futurum wird gebraucht, weil es Petrus ist, der redet, die Erscheinung der Irrlehrer aber erst für den Verf. und seine Leser gegenwärtig ist, vgl. VV. 10 ff., wo dann die Schilderung ins Präsens übergeht. Der Sinn der Nebeneinander-Ordnung: alte Lügenpropheten, neue Lügenlehrer, ist natürlich nicht der einer geistreichen Parallele, sondern der Verf. sieht in jenen die Typen, in diesen die Erfüllung. Die Irrlehrer der Gegenwart sind also eine lang vorher geweissagte, feindliche Erscheinung, vgl. zu diesem Gedanken auch Jud 4. *ψευδοδιδάσκαλος* ist ein viel selteneres Wort als *ψευδοπροφήτης* (nur hier im NT., es fehlt auch in der übrigen frühchristlichen Literatur, in LXX, doch vgl. Polst Phil 7₂: *ψευδοδιδασκαλίας*); wir werden es, *ψευδοπρ.* entsprechend, auf den deuten, der sich fälschlich als Lehrer gibt (nicht: der, der falsch lehrt, vgl. *ψευδομάγιστρος*). Mit dem hohen Ansehen von Lehrern, der bekannten dritten Gruppe altchristlicher Pneumatiker neben Aposteln und Propheten, scheinen sich die Gnostiker gedeckt zu haben. — Was die Irrlehrer tun, wird zunächst in großen Strichen gezeichnet. Sie werden *αἰρέσεις ἀπωλείας* einschmuggeln. *παρεισάγειν* ist = zur Seite, heimlich hereinbringen, vgl. *παρεισακτός* Gal 2₄, *παρεισδύω* Jud 4. *αἵρεσις* ist hier nicht in dem unbestimmten Sinne wie etwa Act 5₁₇, 15₅, 24₅ sondern in entschieden übler Bedeutung gebraucht: die Härese, die Irrlehre, vgl. Ign Trall 6₁; Eph 6₂, auch Tit 3₁₀. Der daneben stehende Genitiv ist Gen. der Qual.: Irrlehre, deren Art Verderben ist. Die *ἀπώλεια* kommt über die von den Irrlehrern Verführten (aber auch über sich selber bringen sie rasches Verderben, vgl. das letzte Glied des V.). *οἷνες* am Eingange des Relativsatzes hatte keine andre Bedeutung als die des einfachen Relativums. — Schwer ist die weitere Fortsetzung des Gefüges. Die von Spitta vorgeschlagene Annahme eines Anacoluths und die Verknüpfung von *καὶ τὸν ἀγοράσαντα κτλ.* mit *ψευδοπροφήται* ist sicher verfehlt. Die Aussagen gehen auf die Irrlehrer der Gegenwart, nicht auf die alten Lügen-

propheten, denn nur die verderbliche Erscheinung seiner Tage liegt dem Verf. am Herzen: ist ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφ. ἐν τῷ λαῷ auch der Form nach Hauptsatz, dem Sinne nach ist es nur Nebensatz und ein überleitendes Glied. Man kann weiter καὶ τὸν ἄγορ. κτλ. an ψευδοδιδάσκαλοι anfügen, wobei οἱ αὐτοὶ ein kurzer Zwischensatz wird (Sronmüller, v. Soden), aber diese Verbindung ist sehr schwer und uneben. So ist es entschieden am besten, die beiden Partizipialsätze in den Relativsatz zu nehmen und καὶ nicht als Verbindungsglied mit ἀρνούμενοι, sondern als Steigerungs-Partikel mit τὸν ἄγορ. αὐτ. δεσπ. zusammenzunehmen: sogar den Herrn, der sie erkaufte hat, verleugnend. Das zweite Partizipium ἐπάγοντες bringt dann die Folge des ersten zur Anschauung: womit sie sich ein schnelles Verderben zuziehen. Zum ἀρνεῖσθαι des δεσπότης vgl. auch das schon Jud 4 Bemerkte. Während Jud 4 das „Verleugnen des Herrn“ wahrscheinlich eine Kritik des Verhaltens der Irrlehrer zu Gott andeutet, ist der δεσπότης hier sicher Christus. Das beweist der Zusatz τὸν ἄγορ. αὐτούς. Christus hat die Seinen um einen hohen Preis gekauft, sie gehören nun ihm an, und sind ihm zu Treue und Gehorsam verpflichtet. Die zuchtlosen Häretiker leisten diesen Gehorsam nicht und deswegen wird ihnen Verleugnung (Treuebruch) vorgeworfen; m. a. W.: die Verleugnung des Herrn wird auch hier nicht theoretische Verwerfung, oder Abschwören in der Verfolgung, sondern Verleugnung durch die praktische Haltung sein. — Dadurch auch ziehen sie sich rasches Verderben zu. Zu ἀπώλεια vgl. oben ἀπωλείας; es ist hier wie dort das Verderben im Gerichte gemeint, das bald kommen soll. Das Verderben ist ταχύν., weil das Gericht vor der Tür steht. Gerade das Auftreten der Häretiker ist ein Zeichen der Endzeit.

D. 2. Von den Irrlehrern selber, die natürlich nur wenig an Zahl sind, geht der Blick zum weiteren Kreise ihrer Anhänger über. Es gelingt den Häretikern, Mitgeher und Nachfolger zu finden. Petrus prophezeit weiter, im Stile, der an Unheils-Verkündigungen der Apokalypstik erinnert: die Irrlehrer werden viele gewinnen, zahlreiche Anhänger werden ihren Schwelgereien nachfolgen. Zu ἀσελγείας vgl. Jud 4; die Irrlehrer sind Schwelger, Lüstlinge und mit ihrer libertinistischen Lebensführung machen sie Eindruck auf viele, verleiten sie zum Anschluß an die Sekte, in der so losgerlebt wird. Der Relativsatz δι' οὗς κτλ. ist sicher nicht von αὐτῶν, sondern von dem Subjekt des Satzes, also von πολλοί abhängig zu machen. Das Verhalten des weiteren Kreises, das allen Leuten, die sich um die Christen bekümmern, bekannt wird, führt zur Lästung des Wahrheitsweges. Dies setzt natürlich voraus, daß für Draußenstehende die Irrlehre noch nicht deutlich von der Gemeinde geschieden ist. Die Heiden und Ungläubigen haben nun Veranlassung, spottend auf die Christen zu weisen, vgl. außer Röm 2²⁴; I Tim 6¹ noch besonders II Clem 13, wo die Paränese mit dem Appell an die Gemeindeglieder: der „Name“ soll nicht gelästert werden, gestützt wird. — Der Weg der Wahrheit ist der Weg, der die Wahrheit ist und zur Wahrheit führt, vgl. ὁδ. εἰρήνης, ὁδ. δικαιοσύνης u. a. m. Es ist ein alter und sehr ursprünglicher Klang, wenn das Christentum als ὁδός bezeichnet wird,

vgl. Apg 9², 18^{25f.}, 19^{9. 28}, 22⁴, 24²². Schön kommt darin zum Ausdruck, daß es sich in der Religion um ein Wandeln, also um ein praktisches Verhalten handelt.

V. 3. Subjekt des Verbums *ἐμπορεύονται* sind nicht, was grammatisch am Nächsten läge, die πολλοί von V. 2, also der verführte Anhang, sondern die Lügenlehrer von V. 1. Das kann als selbstverständlich angenommen werden. Denn gegen die Verführer, nicht gegen ihre Nachtreter, muß der Kampf gerichtet sein. Ihnen natürlich gilt dann auch die Drohung von 3b mit den daran angehängten Strafbeispielen, ihnen dann weiter die Schilderung V. 10 ff. Der eben gemachten Aussage, daß das Verhalten der gnostischen Kreise zur Lästung der Gemeinden führt, entspricht die neue Aussage, die auch zeigt, wie nahe die Gnosis der Gemeinde steht. Ihre Lehrer und Führer machen sich an die Gemeindeglieder heran. Daher auch die Größe der Gefahr. — *ἐμπορεύεσθαι* bedeutet intransf. Geschäfte machen, ein *ἐμπορος* sein, vgl. z. B. Jak 4¹³; transf. an jem. Geschäfte machen, weiter: ihn gewinnen und dann (nach der bei allen Völkern weit verbreiteten üblen Beurteilung der Kaufmannsmoral) jem. betrügen, ihn beschadern, etw. unredlich erwerben, vgl. Athenäus 13, 25 p. 569 F: Ἀσπασία δὲ ἡ Σωκρατικὴ ἐνεμπορεύετο πλήθην καλῶν γυναικῶν, Josephh. Bell. I 261 οὐδὲν ἡγρεῖτο τὴν καθαρὰν δόσιν εἰ μὴ δι' αἵματος ἐμπορεύεται τὴν βασιλείαν. — Das Mittel, durch das die Irrlehrer die Gemeindeglieder gewinnen, wird mit πλαστοῖς λόγοις angegeben. Zu πλαστός gefälscht, erdichtet, vgl. schon Herod I 68: ἐκ λόγον πλαστοῦ, Soph. Aias 148 τοιούσδε λόγους ψιθυροὺς πλάσσω, Josephh. Vita 65 πλαστὰ γράμματα. Was den Inhalt der πλαστοὶ λόγοι ausmacht, wird nicht gesagt; zweierlei liegt nahe: die Reden der Irrlehrer beteuern Freundschaft und Gemeinde-Brüderlichkeit; oder sie ergehen sich in libertinistischen Reden über die christliche Freiheit, über die Sündlosigkeit des Pneumatikers und machen so auf ihre Hörer Eindruck (vgl. ἀσελγείαις V. 2 und dann unten V. 19). Vielleicht auch ist an Schmeichelreden zu denken (vgl. Jud 16). Der tiefere innere Beweggrund, der die Irrlehrer zu ihrem Tun veranlaßt, wird mit ἐν πλεονεξίᾳ angegeben. Sie wollen sich an den von ihnen Verführten bereichern, zur Sache vgl. die Erklärung von Jud 16 auch 11. 12, dann Einleitung § 2, (S. 205 f.). — Es ist, wie schon V. 2 zeigt, klar, daß die Irrlehrer auch in Gemeindefreien Erfolge hatten.

An die Beschreibung und den in ihr liegenden Vorwurf schließt sich die Drohung an: οἷς κτλ. — οἷς geht auf das Subjekt von *ἐμπορεύ.*, also auf die Irrlehrer. Ihr Gericht ist von Alters her nicht untätig. ἔκπαλαι ist mit dem Prädikate zu verbinden, das Wort gehört wie viele parallele Zusammensetzungen (ἐπεράνω, ἐφάπαξ u. s. w.) der Koinesprache an, vgl. noch 35. Mit den Worten wird auf prophetische ATliche Drohung hingewiesen, vgl. Jud 4. Das κρίμα und die ἀπώλεια sind „fast persönlich“ gedacht, sie lauern auf die Frevel, und daß sie das tun, weiß man aus Gottesworten, die Unheilsprophetie enthalten. Bald wird nun das eintreten, was nach den Drohungen der heiligen Bücher zu erwarten steht, Gericht und Vernichtung wird über sie kommen. Zu ἀπώλεια im eschatologischen Sinne vgl. V. 1 (zweimal).

νυστάζειν im Schläfe nicken, dann überhaupt schlafen, vgl. noch Mt 25 5, dann Pj 121a: οὐ νυστάξει οὐδὲ ὑπνώσει ὁ φυλάσσων τὸν Ἰσραήλ.

An die schwere Gerichtsdrohung von V. 3 schließen sich drei Strafbeispiele an, die zeigen sollen, daß Gott gerecht ist und daß seinem Arme der Frevler nicht entinnen kann. Die drei Beispiele sind: die gefallenen Engel, die Sintflut und Sodom und Gomorrha. Die Parallele bei Jud ist 5–7: das Wüstengeschlecht, die gefallenen Engel, Sodom und Gomorrha. Der Verf. von II Pt hat die Dreizahl der Beispiele beibehalten, doch hat er das bei Jud an erster Stelle stehende Wüstengeschlecht weggelassen, dafür in seinen Ausführungen an die zweite Stelle den Hinweis auf das viel umfassendere Sintflutgericht gesetzt, wodurch er weiter eine chronologische Reihenfolge von Strafbeispielen, und zwar alle drei aus der uralten Geschichte genommen, erhält. Seine Ausführungen sind aber nicht ausschließlich auf den Beweis gestellt, daß Gott die Frevler straft, sondern es mischt sich in sie noch der bei Jud nicht gebrachte Hinweis auf die Rettung der Gerechten. Das geschieht schon in V. 5 b, wo neben die vernichtete sündige Menschheit der rettete Noah tritt, das geschieht weiter V. 7 f., wo auf den bewahrten Lot hingewiesen wird, und die Schlußfolgerung in V. 9 zeigt auf die Gerechten und auf die Frevler hin, um dann in den folgenden V. 10 ff. in unmittelbarem Übergang die Schilderung der Irrlehrer wieder aufzunehmen. Dem Verf. liegt, wie schon Andeutungen im Vorhergehenden, 14. 11. 19 ff., gezeigt haben, wie Kap. 3 noch ausführlicher zeigen wird, in seinem ganzen Schreiben die Hoffnung der Gemeinde, die Ankunft ihres Herrn und das himmlische Reich, im Sinne; sie zu verteidigen schreibt er seinen Brief. Darum läßt er hier, in einem Zusammenhange, der noch weithin schroffe Polemik und finstere Drohung verbindet, den erbaulichen Lichtstrahl aufleuchten: die wenigen Gerechten aber werden von dem Herrn gerettet, Noah und Lot sind die Beispiele dafür, die die ATliche Erzählung des Wasser- und des Feuergerichtes selber nahelegt. So wird der Herr auch jetzt seine Erwählten in dem großen Strafgerichte bewahren, das über die Frevler ergehen muß.

V. 4 spielt auf den Erzählungsstoff an, den bereits das Judentum an die sehr alte Engel- und Göttermythologie von Gen 6 ff. angeknüpft hatte, und den vor allem das Henochbuch aufbewahrt hat, vgl. die zu Jud 14 gebrachten Stellen: die ungehorsamen, empörenderischen, zuchtlosen und verräterischen Engel, Azazel und seine Genossen, sind in dunkle Strafräume, Höhlen und Schluchten unter der Erde gebracht worden und werden dort bis zum Feuergerichte des Endes aufbewahrt. Zu lesen ist mit allen neueren Herausgebern *σειρωῖς* BNAC (Ν *σιρωῖς*) auch Aug u. a. gegen *σειραῖς*, das KLP und die Minuskeln, vulg, syrr, boh bieten. *σειρός*, das seltenere Wort, bedeutet die Vorratsgrube, dann überhaupt die Grube, die unterirdische Höhle. Das leichtere *σειραῖς* (*σειρά* = Kette, Fessel) wurde durch die Parallele Jud 6 nahegelegt. Auch paßt *ζόφου* zu *σειρωῖς* viel besser als zu *σειραῖς*. N* A geben *ζοφοῖς*, was als kontrahierter Dativ des Plurals zu *ζόφος* = finster möglich, aber kaum ursprünglich ist (Spitta), weil bei der Entstehung dieser Lesart das voranstehende *σειρωῖς* mit seiner Endung eingewirkt hat. Die zu

Jud 6 angeführten Henochstellen geben genug Belegmaterial zu der Anschauung, daß die gefallenen Engel in finsternen Höhlen unter der Erde gefangen gehalten werden. — *ταρταροῦν*, in den Tartarus stoßen, ist bisher im Griechischen noch nicht nachgewiesen, vgl. aber *καταταρταροῦν* bei Sextus Empir., Pyrrh. Hyp. III 24, 210. Der Tartaros ist der unterirdische Strafort der Griechen, die Giganten sind dort gefesselt, und schon die jüdische Apokalypstik hat den Namen übernommen, vgl. Hen 20₂ *Ὁὐρεὶλ . . . ὁ ἐπὶ τοῦ ταρτάρου*, und dann noch Job 41₂₃ LXX (der Behemoth hält) *τὸν δὲ τάρταρον τῆς ἀβύσσου ὥσπερ αἰχμάλωτον*, Philo, De execr. 152, p. 433 (der Bösewicht) *ὑποσυρήσεται κατωτάτω, πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθεὶς* u. a. m. — Die Strafe, die die Engel jetzt erleiden, ist aber noch nicht endgiltig, wie auch das Henochbuch zeigt. Sie werden im Tartarus für die Flammen des Gerichts aufbewahrt: *εἰς κρίσιν τηρουμένους*. (NA, einige Min., dann vulg, syr, copt und Väter lesen statt *τηρ.*: *κολαζομένους τηρεῖν*, eine Angleichung an V. 9).

V. 5. In der Erzählung der Gen. schließt sich an den Bericht von den Göttersöhnen und den Menschentöchtern die Erzählung von der Sintflut an. Leicht kann demnach der Verf. von dem Hinweis auf das Strafgericht der Engel zu dem andern übergehen, das die Welt betraf. Die Sintflut ist für ihn eine Vernichtung, die nicht nur die Menschen oder die Menschen und die Tiere traf, sondern die die ganze alte Welt zerstörte, eine Weltkatastrophe, mit darauffolgender Neuschöpfung. Deswegen kann die Sintflut neben das für die Zukunft erwartete Feuergericht gestellt werden, Himmel und Erde sind damals zugrunde gegangen, so wie sie jetzt wieder, nur diesmal durch Feuer, zugrunde gehen werden, vgl. 35–7.

Das Fehlen des Artikels vor *ἀρχ. κόσμον* bewirkt, daß das Wort den Charakter eines Eigennamens bekommt, vgl. schon oben *ἀγγέλων*. Im ganzen Abschnitt indeß ist ein häufiges Fehlen des Artikels zu beobachten, vgl. auch V. 6 *πόλεις*. Der *ἀρχαῖος κόσμος* ist seiner Art nach einzig, und dadurch nähert sich die Bezeichnung für ihn dem Eigennamen. — Der Nachsatz zu *καὶ (εἰ) ἀρχ. κόσμ. οὐκ ἐφείσ.*, enthält einen logischen Fehler. Der eigentlich zu erwartende Gedanke wird nämlich im Partizipialsatz und nicht im Hauptsatz gebracht. Ein Gefüge wie: *ἀλλὰ κατακλυσμὸν κόσμου ἀσεβῶν ἐπῆγαγεν, ὀγδόον Νῶε δικ. κήρυκα φυλάξας* wäre zu erwarten. Aber der für ihn auch wichtige Nebengedanke von der Errettung der Gläubigen drängt sich dem Verf. so stark auf, daß er ihm die führende Stelle im Nachsatz gibt. — *ὀγδοον Νῶε* bedeutet: Noah als achten, also sieben außer ihm, nach der bekannten Erzählung, daß Noah seine Frau, seine drei Söhne und seine drei Schwiegertöchter mit in die Arche nahm. Wenn auch bei diesem Gebrauche der Ordinalzahl gewöhnlich *αὐτός* hinzugesetzt wird, so kennt doch schon die klassische Sprache die hier vorliegende Verwendung der einfachen Ordinalzahl, vgl. Plato Leg III 695 C: *λαβὼν τὴν ἀρχὴν ἑβδομος* und Plutarch, Pelop. 13 *εἰς οἰκίαν δωδέκατος κατελθὼν*. Gänzlich verfehlt ist es, die Bezeichnung Noahs als des achten etwa nach Art von *ἑβδομος ἀπὸ Ἀδάμ* in Jud 14 zu deuten, denn Noah ist nicht der achte von Adam her, auch nicht der achte

Prediger der Gerechtigkeit. Der Sinn des Zusatzes ὄγδοος ist einfach der: nur acht wurden gerettet aus der großen Zahl der Menschen, vgl. schon oben. — Wenn Noah als δικαιούσης κήρυξ bezeichnet wird, so nimmt der Verf. damit eine Weiterbildung der ATlichen Überlieferung an, wie sie sich in jüdischen und frühchristlichen Schriften mehrfach nachweisen läßt, vgl. Spitta 3. St.; Joseph. Antt. I 31: Νῶχος δὲ τοῖς πρᾶττομένοις ὑπ' αὐτῶν δυσχεραίνων . . . ἐπειθεν ἐπὶ τὸ κρεῖττον τὴν διάνοιαν αὐτοῦς καὶ τὰς πράξεις μεταφέρειν, Orac. Sib. I 128: Νῶε δέμας θάροσνον ἐὼν λαοῖσι τε πᾶσι κήρυξον μετάνοιαν, ὅπως σωθῶσιν ἅπαντες, vgl. dann noch seine Predigt ebda. 150 ff., weiter I Clem 76: Νῶε ἐκήρυξεν μετάνοιαν καὶ οἱ ὑπακούσαντες ἐσώθησαν, auch 94: Νῶε πιστὸς εὐρεθεὶς διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ παλιγγενεσίαν κόσμῳ ἐκήρυξεν u. a. m. — Zu der Aoristform ἐπάξας vgl. Sf 13³⁴: ἐπισυνάξει, Did 10⁵: σύναξον, und analoge Bildungen von Aor I statt II bei Blass, Grammatik § 19, 1. —

D. 6 wird, wie auch noch der folgende Satz καὶ δίκαιον κτλ., von dem am Eingange von D. 4 stehenden εἰ abhängig sein. Das dritte Beispiel, das hier gebracht wird, betrifft den Untergang von Sodom und Gomorrha, vgl. Jud 7. πόλεις wird ohne Artikel gesetzt, vgl. D. 4 ἀγγέλων, D. 5 ἀρχαίου κόσμου. Die Genitive Σοδόμων und Γομόρρας haben nicht als Gen. des Besitzers zu gelten: die Sodom und Gomorrha gehörenden Städte (vgl. Jud 7: Σόδ. κ. Γόμ. καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις), sondern als solche der Appos., vgl. Röm 4¹¹. Im andern Falle wären grade Sodom und Gomorrha selber nicht genannt. Das seltene Wort τεφροῦν bedeutet entweder: in Asche verwandeln, einäschern oder mit Asche bedecken. Hier ist die erste Bedeutung anzunehmen. — Zur Konstruktion καταστρο. κατέκριν. vgl. Mt 20¹⁸ und dann Diod. XIV 4: τοὺς πονηροτάτους κατεδίκαζον θανάτῳ. Der Dativ ist also nicht instrumental, sondern Dat. incom. καταστροφῇ fehlt übrigens in BC* min cop, ohne Zweifel ein altes Versehen, das vielleicht durch die gleichen Wortanfänge entstand. — Wie die vorhergehenden Sätze an ihren Schlüssen Partizipial-Konstruktionen aufweisen (. . . τηρουμένους, . . . ἐπάξας), so auch dieser: ἐπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς. Tatsächlich indeß enthält der in diesem Nebensatz ausgesprochene Gedanken dem Sinne nach den Nachsatz zu dem voranstehenden Gefüge von Bedingungssätzen, vgl. schon oben: durch seine Strafgerichte in der Urzeit hat Gott ein Vorbild für künftige Freveler und ihr Schicksal gesetzt. So wie die Worte aber dastehen, sind sie nur mit dem zuletzt gebrachten Strafexempel, Sodom und Gomorrha, in Zusammenhang zu bringen. Gott hat sie, die Städte, gesetzt (dauernd, Perf.) als ein Vorbild künftiger Gottloser, durch die Bestrafung nämlich, die er ihnen zuteil werden ließ, vgl. Jud 7: πρόκεινται δῆγμα πῦρὸς αἰῶνιον δίκην ὑπέχουσαι. Der Gedanke ändert sich nicht, wenn man statt ἀσεβεῖν mit BP und min. ἀσεβέων liest (so Westcott-Hort und B. Weiß), nur ist dann zu übersetzen: er hat sie, die Gottlosen, als Vorbild künftiger Dinge — natürlich des Gerichts — gesetzt.

D. 7: Neben das Strafbeispiel tritt, hier und im gleich Folgenden breit ausgeführt, der Hinweis auf die Errettung des Gerechten, vgl. schon oben

zu V. 5. Jud bietet keine Parallele. Lot als Beispiel des geretteten Gerechten kommt auch Weish Sal 10: hinter Adam, Noah, Abraham und I Clem 11 hinter Henoch, Noah, Abraham vor. Die Städte sind vernichtet worden, Lot als der einzige von vielen ist gerettet worden. Zu dem Beiwort *δίκαιον* vgl. schon oben V. 5: *δικαιοσύνης*. — Lot war ein Gequälter, *καταπονούμενος*, (Act 7²⁴; II Mak 8²; III Mak 22. 13); unter den Qualen, die der Gerechte zu leiden hatte, ist nicht der Einzelfall Gen 19^{4ff.} zu verstehen, sondern es handelt sich dabei um das stete Leiden des in seinem feineren Empfinden Tag für Tag Verletzten, wie sogleich V. 8 ausführt. — Die Bedrängung und Niederdrückung Lots erfolgte *ὐπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελείᾳ ἀναστροφῆς*. Die *ἀναστροφή* der Bewohner Sodoms wird durch zwei Näherbestimmungen charakterisiert. Es ist ein Wandel *ἐν ἀσελείᾳ*, in Ausschweifung, in Unzüchtigkeit — grade Gen 19 bietet ein Beispiel für die Unzüchtigkeit der Sodomiter. Es ist weiter der Wandel *τῶν ἀθέσμων*, der Zuchtlosen. Zu *ἀθεσμος* vgl. noch 3¹⁷, dann III Mak 5¹², 6²⁶, das Wort gehört der späteren Sprache an. Die auch versuchte Verbindung von *ἐν ἀσελ.* mit *ἀθέσμων* gibt eine schwere und ungeschickte Konstruktion, *ἐν ἀσελ.* müßte dann auch zwischen *τῶν* und *ἀθέσμων* stehen; zur Verbindung von *ἐν ἀσελ.* mit *ἀναστρ.* vgl. noch I Pt 32. 16.

V. 8 gibt mit begründendem *γὰρ* den Grund für die Seelenqualen des Gerechten an: denn mit dem, was er sah und hörte, mußte der Gerechte, der unter ihnen wohnte, Tag für Tag seine gerechte Seele durch gesetzwidrige Werke quälen. Diese Übersetzung (Windisch) gibt zugleich schon eine kurze Erklärung des Textes. Lot wohnte unter den Sündern, und das tägliche Sehen und Hören von bösen Dingen um ihn herum, Taten, sowohl als Worten, war für ihn eine stete Qual. *βλέμματι καὶ ἀκοῇ* ist demnach mit *ἐβασάνιζεν*, dem Prädikat, zu verbinden, selbst dann, wenn man mit B *ὁ* vor *δίκαιος* wegläßt. Der Satz verliert an Sinn und Schärfe, wenn, wie einige Ausleger tun (vgl. Maqor), *βλέμμ. καὶ ἀκοῇ* mit dem artifellosen *δίκαιος* zusammengefaßt wird, was auch vulg tut (*aspectu enim et auditu justus erat, habitans apud eos . . .*), die indeß, nach den darauf folgenden Worten zu schließen, einen andern Text gehabt zu haben scheint. Daß *βλέμμα* das Sehen, Erblicken (= *ὄρασις*, *visus*) bezeichnet und nicht, in rein subjektivem Sinne, das Aussehen, Dreinschauen, die Art, wie das Auge und der Blick eines Menschen auf das antwortet, was von außen her an ihn herantritt, kann bei dem weiten Gebrauche von *βλέπειν* = sehen in der Koinespache als sicher angenommen werden. Steht doch *ἀκοή* daneben, das unmöglich rein subjektiv gedeutet werden kann. — Lot hätte der Selbstqual seiner gerechten Seele ein Ende machen können, indem er aus der Stadt der Freveler wegzog. Das tat er aber nicht, sondern er blieb unter ihnen wohnen, wie der Text mit *ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς* ausdrücklich hervorhebt. Auf die Frage, warum er blieb, mag dem Verf. im Sinne gewesen sein: er wollte durch sein Bleiben, durch sein Wort und seinen Wandel, bessernd auf die Sünder einwirken, er war also ein *κῆρυξ δικαιοσύνης* wie Noah (vgl. Kühl). Besser aber ist es vielleicht, zur Erklärung *πειρασμός* im

nächsten V. heranzuziehen. Für den Gerechten ist das Treiben einer bösen Umgebung stets eine Versuchung, grade die alten Leser von II Pt, in heidnischer Umgebung und auch in steter Berührung mit den Gnostikern lebend, müssen ein unmittelbares Verständnis für Lots Lage in der Stadt Sodom gehabt haben. Lot hat dieser ihm vom Herrn bestimmten Prüfung nicht eigenmächtig durch Auswandern ein Ende gemacht, sondern er ist geblieben. Er hat auf den Herrn gehofft. Denn wie

V. 9 mit allgemeiner Sentenz abschließt: der Herr weiß die Frommen aus Versuchung zu retten — und als Ergänzung, an die die Fortsetzung im Folgenden angehängt wird — die Ungerechten aber unter Bestrafung für den Tag des Gerichtes aufzubewahren. Zur Doppelsentenz vgl. Ps 16: *γινώσκει κύριος ὁδὸν δικαίων, καὶ ὁδὸς ἀσεβῶν ἀπολεῖται*, und vor allem I Clem 111, wo Lots Errettung, der Städte Verbrennung erwähnt und daraus die Folgerung gezogen wird: *προδήλων ποιήσας ὁ δεσπότης, οὗ τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτὸν οὐκ ἐγκαταλείπει, τοὺς δὲ ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντας εἰς κόλασιν καὶ αἰκισμὸν τίθησιν*. — Der Satz nimmt in seiner zweiten Hälfte fast wörtlich eine schon V. 4 ausgesprochene Wendung auf. *κολαζομένους* ist sicher nicht, wie einige Ausleger wollten, futurisch zu fassen, sondern es bezieht sich auf die gegenwärtige Verwahrung der Freveler, die an Straf-orten bis zum endgiltigen Gerichte gefangen gehalten werden, wie die Engel (V. 4). Daß das Los der Bösen und Guten schon unmittelbar nach dem Tode eine vorläufige Entscheidung findet, dazu vgl. außer der Parabel vom reichen Manne und armen Lazarus die Ausführungen von IV Esr 7⁷⁵ ff. über die siebenfältige Pein und die siebenfältige Freude des Zwischenzustandes, und die Angaben von Hen 22 über die vierteilige Unterwelt im Westen.

V. 10. Nach den Beispielen von Bestrafung und Errettung und dem daraus abgezogenen allgemeinen Satze, kehrt der Verf. mit einem entschlossenen und unvermittelten Übergang zu der Beschreibung der Irrlehrer zurück, die aber nicht mehr wie am Eingang des Kap. als eine zukünftige, sondern den tatsächlichen Verhältnissen entsprechend, als eine gegenwärtige Gefahr beschrieben werden. Spitta wollte V. 10a (*μάλιστα . . . bis καταφρονοῦντας*) nicht auf die Irrlehrer, sondern auf die Sodomiter, auf ihre Unzucht und ihre Verachtung der bei Lot eingekehrten Engel beziehen; seine Auffassung scheitert an den Präsensformen: *πορευομένους* und *καταφρονοῦντας*. Aber richtig wird von ihm beobachtet sein, daß der hier gegen die Irrlehrer erhobene Vorwurf sich nach dem Verhalten der Sodomiter bestimmt, vgl. auch Jud 8 im Verhältnis zu Jud 7. Jud 8, die Vorlage zu II Pt 2¹⁰ ist im übrigen die zweite Widerlegung von Spittas Deutung, denn dort werden ebenfalls die Vorwürfe der Unzucht und der Verachtung der *κυριότης* gegen die Irrlehrer erhoben. Libertinismus ist die eine, gottlose Lästung die andre Anklage. *ἐτέρας* in Jud 7, das dort auf widernatürliche Unzucht hinwies, ist in II Pt weggelassen, der Vorwurf ist dadurch allgemeiner geworden. Das an sich schon sehr deutliche *ὅπισω σαρκὸς πορευομένους* wird durch die nähere Bestimmung *ἐν ἐπιθυμίᾳ μασμοῦ* noch genauer festgelegt. In dieser Verbindung kann *μασμοῦ* objektiver Genitiv: Begierde nach Befleckung oder subjektiver, qualitativer Ge-

nitiv sein: Begierde, die Befleckung bewirkt, vgl. oben 21 αἰρέσεις ἀπωλείας.
 — Der Zweifel, was die κυριότης, deren Verachtung den Irrlehrern nachgesagt wird, zu bedeuten habe, kehrt hier wieder, vgl. schon zu Jud 8. Wahrscheinlich ist κυρ. auch hier das erhabene Wesen des Herrn (Gottes oder Christi), das die Irrlehrer verachteten, weil sie den heiligen Willen des Herrn gering schätzten, über die Verheißungen spotteten u. a. m. Auf diese Weise kommen sie dazu, wenn auch nicht theoretisch, so doch praktisch den Herrn gering zu schätzen.

Mit neuer Konstruktion wird in V. 10b weiter gefahren. Die Nominative, die als vorwegnehmende Apposition zum nicht näher bezeichneten Subjekte am Eingang stehen, wird man am besten nicht als zwei Substantive, sondern als Substantiv (τολμηται) und nachgesetztes Adjektiv (αὐθαδεῖς) auffassen, weil αὐθαδής gewöhnlich als Adjektivum gebraucht wird (mit Spitta, B. Weiß, Kühn, v. Soden, Mayor, Bigg, Windisch gegen die meisten Ausgaben, die zwischen die beiden Worte ein Komma setzen). Die feste Frechheit der Irrlehrer zeigt sich in dem, was die gleich folgenden Worte gegen sie vorbringen; sie scheuen sich nicht, Herrlichkeits-Engel zu lästern. Zu δόξας οὐ τρέμ. βλασφημοῦντες vgl. Jud 8. Dort wurden die δόξαι als Lichtengel bestimmt, aber diese Erklärung zwingt nicht dazu, auch hier das Gleiche anzunehmen. Der folgende V. zeigt, daß II Pt unter den δόξαι machtvolle, aber finstere Engeltgewalten versteht. Die Irrlehrer mögen sich spottend über die Ohnmacht des Satans und anderer Engel geäußert haben, die ihnen, den Freien und Starken, nichts mehr anhaben könnten.

V. 11 hat seine Parallele und Vorlage in Jud 9. Dort war der Streit des Erzengels Michael mit dem Teufel über den Leichnam des Moses als Beispiel gebracht worden. Die konkrete Bestimmtheit des Einzelfalles wird in II Pt in blosse Allgemeinheit umgesetzt. Jud hat das rechte Verhalten gegenüber den (lichten) Engeln durch das Beispiel eingeschränkt: der Erzengel Michael, viel mehr als ein Mensch, hat gegen den Fürsten der Finsternis selber, den Satan, keinen Fluch ausgestoßen, sondern das Gericht Gott anheimgestellt. Auf ähnlichen Stoff apokalyptischer Engel-Mythologie anspielend, sagt der Verf. von II Pt: Engel, an Kraft und Macht den δόξαι weit überlegen, bringen doch kein lästerndes Urteil gegen sie beim Herrn (Gott) vor. Der Grund für die Verallgemeinerung der Aussage des Jud ist von den allermeisten Exegeten schon längst richtig festgestellt worden. Der ausdrückliche Hinweis auf ein apokryphes Buch, die Assumptio Mosis, soll vermieden werden. In der allgemeinen Fassung, in der das Beispiel in II Pt gebracht wird, erlaubt es auch noch an andre Stellen apokrypher Überlieferung zu denken. So treten Hen 9 die vier Erzengel Michael, Uriel, Raphael, Gabriel vor Gottes Thron, um auf die bittenden Klagen der Menschen hin vor Gott Asafsels und seiner Genossen Schandtaten zu erzählen. Auch dort enthalten sich die hohen Engel jedes Verurteilens und Verdammens und übergeben Gott das Gericht. — Die eben gegebene Übersetzung und Erklärung von V. 11 sind weithin, aber nicht allgemein anerkannt. Eine wesentlich andre Auffassung hat Spitta vorgetragen. Mit einigen Minuskeln, dann mit m, tol,

harcl, arm^{po} liest er *παρὰ κυρίου*, und legt folgenden Sinn in den Satz: der Herr sprach ein Verdammungsurteil über die schuldigen Wächterengel und übergab die Ausführung den Erzengeln (Hen 10₄), diese aber schickten Henoch zu Asafel und seinen Genossen, damit dieser ihnen das Urteil verkünde (12₄), was er auch tat (13₁). Von den verschiedenen schweren Einwänden, die gegen diese Erklärung erhoben werden können, sei nur dieser hervorgehoben: das gerechte Urteil Gottes über die gefallenen Engel würde bei dieser Auffassung als *βλάσφημος κρίσις* bezeichnet werden. Neuerdings hat weiter Sidenberger, Engels- oder Teufelslästerer im Judas-Briefe (8 – 10) und im 2. Petrus-Briefe (2. 10 – 12)? (Festschr. 3. Jhrh.-Feier d. Univ. zu Breslau, 621 – 639, 1911) κατ' αὐτῶν auf die Irrlehrer, und die *δόξαι* in V. 10 auf die guten Engel gedeutet, wobei sich dann folgender Sinn ergibt: die Häretiker lästern die *δόξαι*, während die Engel selber, die die *δόξαι* sind, vor Gott keine Verfluchungen über ihre Lasterer aussprechen; der Anmaßung der Häretiker wird die Geduld der Engel, die an ihren Beleidigern keine Rache nehmen, entgegen gehalten. Die große Schwierigkeit dieser Erklärung liegt in dem Wechsel *δόξαι*: ἄγγελοι; der Text selber zwingt dazu, diese beiden Größen von einander zu scheiden, besonders, da ἄγγελοι wie schon *δόξαι* ohne Artikel gesetzt wird.

ὅπου in der Einführung des Satzes bedeutet: während, oder: sehend, daß; vgl. I Kor 3₃ und dann IV Mak 6₃₄ δίκαιόν ἐστιν ὁμολογεῖν ἡμᾶς τὸ κράτος εἶναι τοῦ λογιζομένου, ὅπου γε καὶ τῶν ἔξωθεν ἀληθόνων επικρατεῖ, auch IV Mak 2₁₃. — Die Zusammenstellung von *ισχύς* und *δύναμις* vgl. auch Apg 7₁₂; Dtn 3₂₄; Hohesl 2₇. Der Steigerungsgrad *μειζόνες* kann entweder besagen: die Engel sind stärker als die Irrlehrer, die doch nur schwache Menschen sind, oder aber: die ἄγγελοι, hohe Sichtengel, sind stärker als die *δόξαι*. Die erste Deutung scheint etwas zu Selbstverständliches zu sagen, genau genommen würde sie den Irrlehrern auch *ισχύς* und *δύναμις*, nur eben geringere, als die Engel besitzen, zuschreiben, deshalb ist die zweite vorzuziehen: die Irrlehrer, viel schwächer als die *δόξαι*, lästern diese; die hohen Engel, stärker als die *δόξαι* enthalten sich der *βλάσφημος κρίσις* (vgl. Hofmann, Spitta, B. Weiß, Kühn, Bigg) zu *βλασφ. κρίσις*. vgl. das zu Jud 9, *κρίσιν βλασφημίας*, Bemerkte, zu *κρίσιν φέρειν* = ein Urteil vorbringen, anbringen vgl. *κρίσιν ἐπιφέρειν* Jud 9, auch Joh 18₂₉; Apg 25₁₈. — *πᾶρα κυρίῳ*, beim Herrn, vor Gott, setzt voraus, daß die hohen Engel Gelegenheit haben, verdammende, hart scheltende Urteile gegen die *δόξαι* vor dem höchsten Richter anzubringen, und die Aussage erklärt sich sehr gut, wenn dem Verf. Szenen, wie die schon oben aus Hen 9 erwähnte, vorstwebten. Das Präsens *φέρουσιν* freilich zwingt dazu, die Aussage von V. 11 als auch in der Gegenwart sich verwirklichend, also fortdauernd, zu denken. So wie etwa damals in der Urzeit handeln die Engel stets. Da in der Parallele bei Jud *παρὰ κυρίῳ* fehlt, sind diese Worte in einer Reihe von Zeugen (A, Min., vulg., copt, harcl^{text} u. a.) auch in II Pt ausgelassen worden; zur Variante *παρὰ κυρίου* vgl. schon oben.

V. 12 kehrt mit οὗτοι δέ entschieden zum Kampfe gegen die Häretiker

zurück, vgl. Jud 10. οὗτοι δέ stellt die lästernden Irrlehrer (βλασφημοῦντες) in Gegensatz zu den geduldigen Engeln. Dabei wird aber durch den Vergleich der Gegner mit reißenden Tieren ein neues abträgliches Moment in die Beschreibung der Gnostiker eingefügt. Der V. leidet an einigen Dunkelheiten und Verwirrungen. Jud 10, von dem fast jedes Wort in II Pt 212 wiederkehrt, hat ohne Zweifel die viel einfachere und klarere Fassung. Der Hauptsatz und der in ihn eingeschobene Vergleichssatz sagt: οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῶα γεγεννημένα φυσικά εἰς ἄλωσιν καὶ φθοράν . . . ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται. Was der Verfasser damit ausdrücken will, ist dies: Diese Leute sind wie die Tiere, die unvernünftigen, die von Natur aus, durch die natürliche Ordnung dazu bestimmt sind, gefangen und getötet zu werden; so werden auch diese Häretiker dem sicheren Tode nicht entkommen. Im Vergleichssatz ist φυσικά neben γεγεννημένα nicht leicht; seine Stellung ist mit BNAČP u. a. nach γεγενν. (gegen KL, Min., die es vor dieses Wort stellen), und es ist nicht zu übersetzen mit: dem Naturtrieb folgend, oder sinnlich, sondern es bezeichnet die naturgesetzliche Notwendigkeit, mit der die Tiere zu Fang und Tod bestimmt sind; übersehe: als Naturwesen oder von Natur aus. Merkwürdig ist φθοράν, an dessen Stelle σφαγήν passender gewesen wäre; aber die Wahl dieses Ausdrucks erklärt sich mit Rücksicht auf das folgende φθαρήσονται; φθορά kann eben von Tieren und Menschen, σφαγή nur von Tieren gebraucht werden.

Sehr unglücklich ist der durch Verkürzung der parallelen Aussage in Jud entstandene Partizipialsatz. Denn er fällt ganz aus dem Vergleiche ὡς τὰ ἄλογα κτλ. heraus, da Schmähren und Lästern niemals Tätigkeit von Tieren ist. Die Lästerung, deren sich die Irrlehrer schuldig machen, kann nur die im Vorhergehenden schon erwähnte Lästerung der δόξαι sein. Diese Gnostiker rühmen sich ihrer Kenntnis der himmlischen und unsichtbaren Dinge und wagen sich mit ihrem Spotte an hohe Engeltgewalten heran. In Wirklichkeit haben sie keine Ahnung von dem, worüber sie spotten, vgl. auch die Erklärung zu Jud 10. ἀγνοοῦντες steht dem ἄλογα vor ζῶα parallel. ἐν οἷς kann auf zweierlei Weise aufgelöst werden: entweder als Attraktion mit ἐν τοῦτοις, ᾧ oder mit ταῦτα, ἐν οἷς. Im ersten Falle (Winer, Wiesinger, Buttmann, Bigg, Mayor) muß man ἐν κτλ. mit βλασφημεῖν verbinden, was wohl zu deuten ist: sie lästern in Dingen, von denen sie nichts verstehen (nicht: sie lästern die Dinge, die sie nicht verstehen). Im zweiten Falle ist ἀγνοεῖν mit ἐν konstruiert, und die Bedeutung ist: sie lästern Dinge, in denen sie kein Verständnis haben.

In der Drohung ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται wird φθείρονται von Jud 10 aufgenommen. Die Futurform weist die Erfüllung der Drohung dem Endgericht zu. Schwierigkeit macht ἐν τῇ φθορᾷ αὐτ. : φθορά, Tod und Untergang, war unmittelbar zuvor von den unvernünftigen Tieren ausgesagt worden, und so wird es immer am besten sein, αὐτῶν auch hier auf die Tiere zu beziehen und zu übersetzen: bei ihrem, der Tiere, Untergang. Gemeint ist, daß in dem jetzt nahe bevorstehenden Weltuntergange, dem Feuergerichte, die Irrlehrer zugleich mit den unvernünftigen Tieren, deren Abbilder

sie sind, dem Verderben verfallen werden (vgl. KühI, B. Weiß, Mayor, Windisch). Daher erhält auch das *καί* seinen Sinn: beim Untergang der Tiere werden auch die Häretiker zu Grunde gehen. Viel schwerer ist es, *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* auf die Irrlehrer und zwar auf ihre sittliche Verderbtheit zu beziehen. Der Wechsel in der Bedeutung von *φθορά*, der dann anzunehmen ist, spricht gegen diese Erklärung, auch wird *καί* schwer verständlich. Die Änderung aber von *καί φθαρ.* in *καταφθαρήσονται* ist zu schwach bezeugt, um ernstlich in Betracht zu kommen.

V. 13. Durch schlechte Verseinteilung wird eng Zusammengehörendes voneinander getrennt, der erste Partizipialsatz von V. 13 ist eng mit V. 12 zusammen zu nehmen. Zu lesen ist mit *B⁸*P* arm *ἀδικούμενοι* gegenüber dem erleichternden *κοιμούμενοι*, das die übrige Überlieferung bietet. Schon das Futurum dieser Form verbietet ihre Annahme. Auch ist *ἀδικούμενοι* die schwierigere Lesart. Der Sinn der gekünstelten Wendung ist: sie werden geschädigt, gekürzt um den Lohn der Ungerechtigkeit, den sie sich erhofften. Durch ihre *ἀδικία*, deren verschiedene Äußerungen im Folgenden noch näher geschildert werden, wollten sie sich Lohn (*μισθός*) erwerben. Zu *μισθός ἀδικίας* vgl. noch unten V. 15. Dieser Lohn ist natürlich Geld und Ansehen, das sie sich bei den von ihnen Verführten sichern. Das rasche Verderben des Endgerichtes bricht aber über sie herein, und sie gehen ihres Lohnes verlustig.

In den nächsten Satzgliedern (Schluß von V. 13 und V. 14) folgen Appositionen, meist in der Form von Partizipial-Bestimmungen. Sie gehören der Konstruktion nach zu *φθαρήσονται*, dem Sinne nach aber sind sie ziemlich selbständig und kommen in der Bedeutung an Hauptsätze heran, vgl. noch Röm 12^{ss}. und mehr bei Radermacher, Grammatik S. 167; Moulton, Grammatik I, Kap. 9. Auf den Inhalt hin angesehen, schildern sie mit sehr abträglichen Zügen das Verhalten der Irrlehrer.

In *ἡδονὴν ἡγοῦμ. κτλ.* macht die Bestimmung von *ἐν ἡμέρᾳ* Schwierigkeit, und im Zusammenhange damit sind auch verschiedene Deutungen für die Worte *ἡδονή* und *τρυφή* versucht worden. Am besten scheint die Übersetzung und zugleich Erklärung zu sein, die von der Überlegung ausgeht, daß das Schlemmen am Tage (*ἐν ἡμέρᾳ*) damals wie zu allen Zeiten als besonders anstößig empfunden wurde, und daß im Zusammenhange mit dieser Beurteilung des Schmausens und Zechens am Tage gegen die Irrlehrer der Vorwurf erhoben wird: am helllichten Tage zu schlemmen, halten sie für einen Genuß; vgl. noch Jes 5¹¹; Prediger 10¹⁶, Assumptio Mos. 74: omni hora diei amantes conuiuia oder das partem solido demere de die in der ersten Horaz-Ode; vgl. zu dieser Auslegung Hofmann, Keil, v. Soden, Mayor, Hofmann, Windisch u. a. m. Andre Erklärungen sind: *ἐν ἡμέρᾳ* = *καθ' ἡμέραν* (was sprachlich nicht möglich ist), also tägliche Schwelgereien erachten sie für Vergnügen, diese Erklärung trägt schon Oecumenius vor; sehr merkwürdig ist Biggs Erklärung: sie sehen unsere nüchterne Freude, die bei Tageslicht erfolgt, nämlich die Agape, als ein gewöhnliches Vergnügen an; eine starke Linie exegetischer Überlieferung (vgl. Luther, de Wette, Schott, B. Weiß, KühI u. a.) faßt *ἐν ἡμέρᾳ* in übertragenem Sinne, wonach es Lebenszeit bedeutet, also:

zeitliches Wohlleben, Schwelgerei, die ihrer Natur nach nur so lange dauern kann, als es Tag, d. h. Lebenszeit ist, und die Übersetzung der Stelle ist dann: das zeitliche Wohlleben achten sie für Wonne; Spitta liest mit K *τροφήν* für *τροφήν* und erklärt: als Lustbarkeit betrachten die Libertiner die tägliche Mahlzeit, die doch nur den Zweck hat, den Menschen für die Arbeit des Lebens die nötige Kraft zu geben. Mayor vermutet, statt *ἡδονήν* sei *ἀγάπην* = Liebesmahl zu lesen.

σπίλοι καὶ μῶμοι nimmt man besser nicht mit dem folgenden Satzgliede zusammen (B. Weiß, Windisch, Hollmann, Bigg), sondern gibt dem Doppelausdruck eine selbständige Stellung, wie sie *τολμηταὶ ἀνθαδείς* (210) und *κατάρως τέκνα* (214) hat. *σπίλος* ist der Fleck, und das Wort wird in übertragener Bedeutung auch Eph 5²⁷ gebraucht, das Adjektiv *ἄσπιλος* kommt in übertragener Bedeutung oft vor; in der Jud-Parallele steht *σπιλάδες*, vgl. zu Jud 12. *μῶμος* ist der Tadel, die Schmach, der Vorwurf. Übersetze den Doppelausdruck mit: die Schmutz- und Schandflecken!

Die nun folgende Partizipial-Konstruktion hat ihre Parallele wieder in Jud 12. Die Hauptvariante in der Textform betrifft das Schwanken zwischen *ἀπάταις* und *ἀγάταις*. *ἀπάταις* ist die Lesart von \aleph^a CKLP, den Min., der Katene, Theophyl., Oecum., cop, harel, arm; hingegen lesen *ἀγάταις* BA^{corr} vulg, sah, Ephr. Die Entscheidung wird von den meisten Herausgebern und Kommentatoren (doch vgl. Tregelles, Zahn, auch Lightfoot zu Ign Smyrn 82, Spitta, Nestle) mit Recht dahin getroffen, daß *ἀπάταις* die ursprüngliche, *ἀγάταις* die nach Jud 12 korrigierte Lesart sei. Auch paßt *αὐτῶν* gar nicht in den Text, wenn man *ἀγάταις* liest. Daß auch *ἀπάταις* keinen befriedigenden Sinn gibt, ist richtig, die beiden Partizipien sind eine merkwürdige Zusammenstellung, aber der Fehler liegt am Verf. selber, der seine Vorlage mit möglichst geringer und also doch nicht ungeschickter Korrektur für veränderte Verhältnisse hergerichtet hat. Daß die Irlehrer mit den Gemeindegliedern bei den Agapen zusammenschmausten, war für die Zeit, in der II Pt entstand, ein nicht mehr zutreffender Vorwurf. — *ἐντροφῶντες* kann hier schwerlich im Wortverstande genommen werden, als auf wirkliche Schwelgerei gehend, weil daneben *συνευωχ.* Schwierigkeiten macht. Man faßt es daher besser übertragen und verbindet es mit *ἐν ἀπάταις*: sie schwelgen in ihren Betrügereien, vgl. noch *δεδεάζοντες ψυχὰς ἀστηρ.* im nächsten V. (Hofmann). Das Partizipium *συνευωχούμενοι* gibt an, unter welchen Umständen und bei welcher Gelegenheit das Schwelgen in Trug erfolgt. Bei gemeinsamen Mahlzeiten (*συνευωχ.* vgl. zu Jud 12), die aber nicht mehr Gemeindemahlzeiten waren, sondern in privatem Verkehr stattfanden, kamen Häretiker und Gemeindeglieder noch immer zusammen, und die schlichten Christen erlagen dort dem Trug der wortgewandten Häretiker. Das gewalttätige Verfahren von Spitta, der *συνευωχ.* *ὅμ.* als spätere, aus Jud eingedrungene Glosse streicht, ist abzulehnen.

V. 14. Die Partizipial-Bestimmungen dieses V. haben keine Parallele bei Jud. Die erste von ihnen wirft den Häretikern Sinnlichkeit vor, die beiden Andern hinterlistige Habsucht, die auf Proselytenfang ausgeht. In

ὁφθ. ἔχ. μεστ. μοιχ. liegt ein starkes, treffendes Bild vor: ihre Augen sind erfüllt von der Ehebrecherin, d. h. sie sehen und wünschen in jedem Weibe, das ihnen begegnet, eine Ehebrecherin, die sie genießen könnten. Zum Ausdruck vgl. außer Mt 5²⁸ noch die wenn auch anders gewendete, so doch enge Parallele Plut. Mor. 528 E (De vit. pud. 1): ὁ μὲν ῥήτωρ τὸν ἀναίσχυντον οὐκ ἔφη κόρας ἐν τοῖς ὄμμασιν ἔχειν ἀλλὰ πόρνας. Das starke Bild hat Anlaß zu Abänderungen gegeben: die Übersetzungen (vulg, syr, sah, cop) geben *μοιχαλίδος* mit „Ehebruch“ wieder und M mit einigen Min. liest *μοιχαλλίας*. — Da die folgende Näherbestimmung der Augen: ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας eng mit der voranstehenden zusammenhängt, so wird die ἁμαρτία, um die es sich hier handelt, als Sinnlichkeitsünden (nicht als Zorn, Neid, Haß u. a., was auch aus den Augen sprechen kann) aufzufassen sein. Der Genitiv ἁμαρτίας ist Gen. der Trennung nach dem negativen Adjektiv, vgl. noch Jaf 1¹³ und überf.: die nicht ablassen von der Sünde. ἀκαταπ. ist hellenistisches Wort. Die Variante in BA ἀκαταπάστους (unerfülllich) wird wohl nur auf falscher Aussprache und Orthographie beruhen, vgl. Ἀγούστου Στ 2¹ in NC*Δ und viele Beispiele aus den Papyri.

Zum folgenden Gliede *δεδεάζοντες ψυχὰς ἀσθηρικούς* vgl. auch V. 18. *δεδεάζειν* von *δέλεαρ*, Köder, bedeutet: ködern, anlocken, vgl. noch Jaf 1¹⁴. Auch *ἀσθηρικός* ist spätes Wort. Die ungefestigten Seelen sind nach V. 18 die Seelen von Neubefehrten.

Im Gegensatz zu den *ψυχὰς ἀσθηρικοί* haben die Häretiker eine *καρδία γεγυμνασμένη*, ein geübtes Herz. Es sind erfahrene und geriebene Leute. Das Gebiet, auf dem ihr Herz sich geübt hat, wird mit dem Genitiv *πλεονεξίας* bezeichnet. Auch dies ist kein gen. qual., von *καρδίαν* abhängig (ein Bosheitsherz), sondern *γεγυμνασμένος*, geübt, kann außer mit *ἐν*, *περὶ* mit Genitiv und dem einfachen Akkusativ auch mit dem Genitiv allein verbunden werden, vgl. Passow s. v., der als Belege für die Genitiv-Konstruktion Philostratus, Heroic. III 30, p. 688 (*θαλάττης γεγυμν.*), IV 1 p. 696 (*πολέμων γεγυμν.*), XI 1 p. 708 (*σοφίας γεγυμν.*) anführt. Es ist der Genitiv bei den Adjektiven, die ein Kundig- und Vertrautsein bezeichnen.

Zu *κατάρας τέκνα* vgl. oben V. 13 *σπίλοι καὶ μῶμοι*. Während dies aber wohl als selbständige unwillige Charakterisierung der Irrlehrer aufzufassen ist, wird *κατ. τέκ.* als Apposition zum Vorangehenden zu gelten haben. Der Ausdruck selber ist nicht als Hebraismus, sondern als biblische Wendung (Septuaginta-Ausdruck) zu beurteilen, vgl. Jes 57⁴; Hof 10⁹ u. a., dann Röm 9⁸; Gal 4²⁸; Eph 2^{2f.} 5⁸; I Pt 1¹⁴. Die *κατάρα*, unter der die Irrlehrer stehen, der sie geweiht sind, ist der göttliche Fluch.

V. 15 gehört mit dem folgenden V. eng zusammen. Von der dreigliedrigen Reihe, die in der Parallele Jud 11 steht: Kain, Bileam, Korah, bringt II Pt nur das mittlere Glied, das er aber, weil es als Typus des gottwidrigen Tuns der Irrlehrer sehr gut paßt, stark erweitert. Zu lesen ist *καταλείποντες* mit B*NA gegen *καταλιπόντες* B^{corr} CKLP. Schon der Sinn des Satzes verlangt das Partizipium des Präsens, die stärkere Bezeugung spricht auch dafür; *καταλιπόντες* wird vielleicht ursprünglich bloß ortho-

graphische Variante infolge von Itazismus sein. Das Bild vom „Wege“ war schon V. 2 gebracht worden, zur *ἐνθεῖα ὁδός* vgl. Apg 13¹⁰; Ps 107⁷; Jes 30²¹; Hs 14¹⁰ u. a., zu *ἐπλανήθησαν* Jak 5^{19f.}; I Pt 2²⁵. Das Abirren der Häretiker ist dadurch zustande gekommen, daß sie dem Wege Bileams, Sohnes des Bosor, gefolgt sind. Zu Bileam vgl. Jud 11, dann weiter Aps 2¹⁴. Die Lesart *Βοσόρ* wird von \aleph^o ACKLP, min, boh, vulg, harel geboten, \aleph^* hat *Βεωορσορ*, hingegen haben B sah tol u. a. *Βεώρ*. In LXX heißt Bileams Vater immer *Βεώρ* oder *Βαυώρ*, auch in Philo und Josephus hat die Form *Βοσόρ* keinen Anhalt. Sie muß ein Irrtum wohl schon des Autors sein, denn daß die Lesart von B und Genossen die Korrektur ist, ist selbstverständlich. Unsicher hingegen ist, ob hinter *Βοσόρ* ein *ὅς* zu lesen, oder ob es mit B arm auszulassen ist, was entschieden die schwerere Lesart ist; hinter *Βοσόρ* konnte *ὅς* aber leicht ausfallen. — Die Erzählung von Bileam Num 22²—24²⁵ hebt an mehreren Stellen ausdrücklich hervor, daß Balak, der Moabiterkönig dem Bileam Geld versprochen habe, Num 22^{17. 37, 24¹¹}. Als die Boten zum zweiten Male zu Bileam kamen, ging er, von den Versprechungen verlockt, mit ihnen; so scheint der Verf. den Text von Num 22^{17ff.} verstanden zu haben. (Tatsächlich begründet der A.T.liche Bericht Bileams Zug zu Balak ganz anders, vgl. Num 22^{18ff.}; Bileam, der Lügenprophet, der Midianiter, der gegen Bestechung die Kinder Israels zu Hurerei und Götzendienst verführt, ist die nach Num 31¹⁶ entworfene und Num 22—24 korrigierende Vorstellung von Bileam, die das alte Christentum, dem Judentum folgend, sich angeeignet hat). In der Verbindung *μισθὸς ἀδικίας* ist *ἀδικίας* wohl objektiver Genitiv: Lohn, der für die Ungerechtigkeit gezahlt wurde, möglicherweise aber auch subjektiver, nämlich qualitativer: ungerechter Lohn, oder gen. auct. = Lohn, der von der Ungerechtigkeit gezahlt wurde. Im ersten Falle liegt die *ἀδικία* bei Bileam, und das entspricht dem Zusammenhang der Stelle, die seine und nicht Balaks Schlechtigkeit zeichnet.

V. 16. Bileam, den Propheten, hat aber eine schwere Zurechtweisung getroffen: sein Esel war klüger als er und hat durch sein Verhalten des Propheten Torheit verhindert. Die Aussage, die Bileam herabsetzen soll, paßt freilich auch wieder nicht genau zu dem im A.T. Berichteten. Weder Bileams Gang zu Balak noch auch die Verführung der Israeliten zu Götzendienst und Hurerei wurde durch die sprechende Eselin verhindert. Immerhin ist die Anspielung auf Num 22^{22ff.} geeignet, die Beschämung zu kennzeichnen, die sich Bileam gefallen lassen muß, vgl. noch die Katene: *ἡ ὄνος τοῦ Βαλαάμ κατακρίνει αὐτόν, οἱ ἐπήκουσε τῷ ἀγγέλω καὶ ἐπεχώρησεν, αὐτὸς δὲ ἀκούσας τοῦ θεοῦ οὐ πορεύσῃ οὐδὲ ἀράσῃ τὸν λαόν, οὐκ ἐπήκουσε τῇ βουλῇ· ὅθεν καὶ διδάσκαλος αὐτοῦ γίνεται ἡ ὄνος καὶ κρινεῖσα πρὸς αὐτόν ἐδικαιώθη ἐπὲρ αὐτόν.* — Das späte Wort *ἐλεγξίς* (klass. *ἐλεγχος*) bedeutet Überführung, Zurechtweisung. Worin diese bestand, sagt dann das Folgende. *ιδίᾱς* ist nicht mit Nachdruck gesetzt im Sinne von: eigen, eigentümlich, sondern es vertritt das einfache Possessivum, also = *αὐτοῦ*. Die *παρανομία*, die Gesetzlosigkeit (= *ἀδικία* V. 15), die Bileam verübte, bestand darin, daß er für Lohn zu Balak ging. Daran hinderte ihn seine Eselin, die den Engel

Jahves sah und sich weigerte weiter zu gehen. *ὑποζύγιον*, das Lasttier, bezeichnet in der späteren Sprache gradezu den Esel, vgl. auch Mt 21⁵ und als Parallele das neugriechische *ἄλογο* = Pferd. *ἄφωνος* würde eigentlich stumm bedeuten, hier aber ist es so viel wie: nicht mit Sprache begabt. — *ἐν* ist rein instrumental. Das Aorist-Partizipium bezeichnet hier die Handlung, die vollendet ist, wie die Tätigkeit des Hauptverbs einsetzt. — *παραφρονία* ist eine ungewöhnliche Bildung für *παράφροσύνη*.

V. 17 ist von zwei Gliedern in Jud 12. 13 abhängig: *νεφέλαι ἀνδρῶν ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι* und *οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται*. Das eine in sich geschlossene Bild, das Jud gebracht hatte, teilt der Verf., indem er zu *ἀνδρῶν* ein neues Substantivum: *πηγαί* setzt. Der Vergleich, den er auf diese Weise erhält, muß ihm passender vorgekommen sein, vielleicht erschienen ihm die wasserlosen Wolken als unrichtiges, schiefes Bild. Das Tertium in den beiden Vergleichen, die er bringt, ist das Enttäuschen, das Nichterfüllen berechtigter Erwartungen. Die wasserlose Quelle erscheint dem Orientalen nicht so wie uns als *contradictio in adjecto*. In der heißen Jahreszeit versiegt die Wasserader und der durstige Wanderer, der den Ort der Quelle kennt, steht enttäuscht vor einem ausgetrockneten Loche. — *νεφέλαι* in seiner Vorlage ersetzt der Verf. durch *δμίχλαι* (L und die meisten Minuskeln haben *νεφέλαι*, so auch der Rec.). *δμίχλη* ist der Nebel, hier im Plural die Nebelwolken. Der Verf. muß die Nebelwolken als regenverheißend angesehen haben; Aristoteles und Theophrast sagen das Gegenteil, vgl. Arist., *Meteorologica* I 9, 4: *δμίχλη σημεῖον μᾶλλον ἐστὶν εὐδίας ἢ ὑδάτων· οἷον γὰρ ἐστὶν ἢ δμίχλη νεφέλη ἄγονος* und Theophr., *De signis* 4: *ὅταν δμίχλη γένηται, ὕδωρ οὐ γίνεται ἢ ἐλαττον*. — *λαίλαψ* ist der stürmische Wirbelwind, vgl. noch Mt 4³⁷. Der heftige Wind treibt die Nebel und läßt es nicht zu Regen kommen; daß er sie nach oben entführt (Hofmann, Spitta), steht nicht im Text. — Der Relativsatz wird mit *οἷς*, dem Mask., eingeleitet, seine Aussage geht auf das Subjekt (*οἱτοί*), die Irrlehrer, denen die dunkelste Finsternis in Aussicht gestellt wird. Bei Jud paßt die Aussage viel besser, weil dort der Relativsatz neben *ἀστέρες πλανῆται* steht, vgl. die Erklärung von Jud 19 und vgl. über die Frage der in 217 sehr deutlichen Abhängigkeit des II Pt von Jud die Einleitung zu II Pt S. 251 f.

V. 18 klingt an Jud 16 an. Der Satz ist durch *γάρ* eng mit dem Vorgehenden verknüpft. Denn ohne Bild wird jetzt gesagt, was vorher im Bilde gebracht war: großartige Worte (*ὑπέρογκα*) und nichts dahinter (*ματαιότης*). Zu *ὑπέρογκα* vgl. Jud 16; das danebenstehende *ματαιότητος* ist Qualitätsgenitiv: große Reden, die Nichtigkeit sind; zur Konstruktion Adj. Neutr. Plur. mit Genit., vgl. noch *ἐν ἀζύμοις εἰλικρινίας* I Kor 5⁸, auch Eph 6¹² *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας*, dann lateinische Wendungen wie *vana rumoris*. *φθέγγεσθαι* vgl. schon V. 16. — Was der Inhalt der Reden ist, ergibt sich aus dem gleich Folgenden und V. 19: es ist die Predigt von der Freiheit des Vollkommenen in libertinistischer Ausdeutung. —

Zu *δελεάζοντες* vgl. bereits V. 14. Dort war auch schon der Vorwurf gebracht, daß die Häretiker sich mit Vorliebe an die Neubefehrten machten.

Das Gleiche wird hier mit den Worten *τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους* gesagt. Daß *ἀποφεύγοντας* und nicht *ἀποφυγόντας* zu lesen ist, kann angesichts der Bezeugung (B⁹AC min, vulg, syr, arm u. a.) nicht bezweifelt werden. Weiter ist sicher auch *ὀλίγως* und nicht *ὄντως*, das **ACKLP** bieten, zu lesen; *ὄντως* wird nur ein — in der Majuskelschreibung sehr leicht erklärlicher — Irrtum sein. *ὀλίγως* kann entweder die Zeit (kürzlich, soeben) oder den Grad, das Maß (um ein wenig, um ein kleines) angeben; das Adverbium ist sehr selten, auch in der Koinesprache. Beide Bedeutungen können an unsrer Stelle eingesetzt werden, und ob man die eine oder die andre annimmt, so verschiebt sich doch die Bedeutung nicht sehr. Denn in jedem Falle handelt es sich um Neubefehrte. Das Verbum *ἀποφεύγειν* legt es näher, *ὀλίγως* im Sinne des Maßes zu fassen. Die Neubefehrten sind auf der Flucht begriffen und erst um ein kleines Stück von ihrem früheren Zustande fortgekommen. — Der Akkusativ *τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους* ist von *ἀποφεύγοντας* abhängig. Die alte Auffassung der lateinischen Überlieferung (Vulg, Hier Adv Jov II 3, Aug De fide et op. 45), wonach dieser Akkusativ dem vorhergehenden nicht untergeordnet ist, sondern ihm parallel steht, wird zwar noch von Tischendorf geteilt, der hinter *ἀποφεύγοντας* ein Komma setzt, kann aber sonst als allgemein aufgegeben bezeichnet werden. Fraglich ist nur, wer die *ἐν πλάνῃ ἀναστρεφ.* sind. Und auch in diesem Punkte sind die meisten Ausleger (vgl. Hofmann, B. Weiß, Kühl, Bigg, Mayor, Hollmann u. a.) mit Recht darin einig, daß unter diesem Ausdruck die Heiden zu verstehen sind. Die Heiden wandeln in Irrtum, sind der Erkenntnis und dem Lichte abgekehrt. Ihnen haben die Neubefehrten früher angehört. Die andre Möglichkeit ist die, die Worte von den Irrlehrern zu verstehen, vgl. 2¹⁵, 3¹⁷, wo diesen die *πλάνη* zugeschrieben wird. Aber bei dieser Deutung werden die Worte doch nur zu einer langatmigen Umschreibung eines einfachen Reflexivums, und soll man sich wirklich vorstellen, daß die Versührten schon zu den Kreisen der Irrlehrer gehört, von ihnen sich abgewandt und ihnen dann aufs Neue zugefallen seien? Siegt es nicht viel näher anzunehmen, es waren Neubefehrte, die vom Heidentum her kamen, sich der Gemeinde anschlossen, aber als ungesessigte Neophyten eine leichte Beute der Irrlehrer wurden.

In den noch zur Erklärung ausstehenden Worten *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις* ist die Textüberlieferung wieder schwankend: P min, vulg, Hier, Aug, syr, cop lesen *ἀσελγείαις* statt *ἀσελγείαις*. Der Genitiv wird, obwohl er durch die Übersetzungen nicht schlecht bezeugt ist, doch eine, noch dazu nicht glückliche Korrektur des neben *ἐν ἐπιθυμίαις* unnötig erscheinenden Dativs sein (anders Spitta, der den Genitiv für ursprünglich ansieht). Ist der Dativ ursprünglich, dann gibt er, mit *δελεάζουσιν* verbunden, das Mittel an, durch das die Köderung der Neubefehrten erfolgt: nämlich durch Ausschweifungen. *ἀσελγεία* hat in der späteren Gräzität ganz vorherrschend diesen Sinn, und nicht den von Übermut. Mit Ausschweifungen, die in ihren Kreisen getrieben werden, verführen die Irrlehrer die Neubefehrten zum Anschluß an ihre Sekte, in der leichtfertig und also dem natürlichen, ungesessigten Menschen

angenehm gelebt wird. Neben dem instrumentalen Dativ ἀσελγείαις kann ἐν ἐπιθυμίαις σαρκός nicht auch, was an sich möglich wäre, das Mittel der Köderung bezeichnen, sondern es muß in weiterer und loserer Bestimmung das Gebiet angeben, auf dem die Anlockung vor sich geht: auf dem Gebiete der fleischlichen Begierden, der sinnlichen Lüste erfolgt die Verführung. Der Genitiv σαρκός ist bei der vorgeschlagenen Erklärung mit ἐπιθυμίαις zusammengenommen worden und nicht mit ἀσελγείαις, womit er auch verbunden werden kann. Der so oft zu belegenden Sprachgebrauch ἐπιθυμία σαρκός oder auch σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι spricht für unsere Fassung und Erklärung.

V. 19 zeigt sehr gut den Inhalt der Verkündigung, die die Gnostiker vor die Gemeinde bringen. Es ist die Predigt von der Freiheit. Dem Vollkommenen steht alles frei, sein unzerstörbares höheres Wesen wird nicht angegriffen, auch wenn sein Leib sich der Sinnenfreude hingibt, ja, die Freiheit des Vollkommenen zeigt sich gerade darin, daß er über die Schranken von Sitte und Ehrbarkeit hinausgeht, vgl. die oben zu Jud 4 angeführte Stelle aus Iren, und dann noch unten zu 316. — Zur wahren Freiheit behaupten die Irrlehrer führen zu können, und diese Freiheit versprechen sie (ἐπαγγελλόμενοι) denen, die auf sie hören und sich ihnen anschließen, eben den leicht zu betörenden Neubekehrten. — Mit scharfem und wirkungsvollem Gegensatz zu ἔλευθ. ἐπαγγ. werden die Irrlehrer gekennzeichnet als solche, die selber δοῦλοι τῆς φθορᾶς, Sklaven der Vergänglichkeit, sind. φθορά ist hier keinesfalls das sittliche Verderben, sondern es ist nach dem sonst für dieses Wort zu erkennendem Sprachgebrauch, der auch 14 (212) vorliegt, die Vergänglichkeit, das physische Verderben und Vergehen im Gegensatz zur ἀφθαρσία und δόξα, vgl. auch noch Röm 8²¹. Die φθορά herrscht über die ganze Menschheit und kennzeichnet alles irdische Wesen, nur die Kinder Gottes, die Christen, sind ihr entnommen. Auf die weitere Frage, woher die Vergänglichkeit ihre Macht über die Menschen habe, lautet freilich die Antwort: von der Sünde her, weil, wie die altchristliche Weltbetrachtung sagt, der Tod durch die Sünde gekommen ist und von ihr her seine dauernde Macht hat, vgl. auch 14 τῆς . . . ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς. Dieser Macht der φθορά haben die Irrlehrer und ihr Anhang sich wieder unterworfen, nachdem sie, wie der nächste V. zeigt, sich vorübergehend von ihr abgewandt hatten. Ihr heilloser Wandel hat sie aufs Neue in die Knechtschaft der φθορά gebracht.

Die Aussage in der ersten Hälfte des V. wird durch den allgemeinen Satz der zweiten Hälfte begründet. ὧ und τούτῳ, die einander entsprechen, sind Maskulina. ἡττάομαι, passiv, = besiegt werden, unterliegen, wird hier mit dem Dativ verbunden, eine auch sonst zu belegenden Konstruktion, vgl. Test. Rub. 53, auch Aelian, De natura animalium XIII 22: ἐλέφαντες ἄγρουντοι καὶ ὑπὲρ μὴ ἡττάομενοι πιστότατοι φυλάκων, auch Thuf III 387, VII 259 u. a. m. Der Allgemeinsatz, selber vielleicht schon ein Sprichwort, wie solche V. 22 gebracht werden, ist dem Brauch des antiken Kriegsrechtes entnommen. — Hinter τούτῳ lesen ACKLP min, vulg, syr, arm ein καί, das sicher ein späterer, das gegenseitige Entsprechen der beiden Glieder hervorhebender Zusatz ist.

Besonders künstlich ergezeigert hier Spitta, der vor \varnothing einen Punkt macht und die Aussage nicht auf die Irrlehrer, sondern auf die von ihnen Verführten, die *ὁλίγως ἀποφεύγοντας* von V. 18 bezieht, vgl. noch die Auslegung von V. 20. Die einfache Überlegung, daß *δοῦλοι* und *δεδούλωται* einander entsprechen und auf die gleichen Personen gehen müssen, widerlegt diesen Versuch.

V. 20. In der Auslegung dieses Satzes herrscht keine ganz einheitliche Auffassung hinsichtlich des Kreises, über den die Aussage gemacht wird. Wenn man von den voranstehenden Ausführungen herkommt, so muß man notwendig zuerst daran denken, als Subjekt der Aussagen von V. 20 die Irrlehrer zu fassen, die auch in V. 18f. von Anfang bis zu Ende das Subjekt waren. Von der Mehrzahl der Ausleger wird diese Fassung mit Recht als die nächstliegende und zutreffende angesehen. Ihr steht eine andre gegenüber, die als Gegenstand der Aussage nicht die Irrlehrer, sondern die von ihnen Verführten ansieht, die also die *ἀποφύγοντες* κτλ. von V. 20 mit den *ἀποφεύγοντας* von V. 18 gleichsetzt und so aus dem Objekte des voranstehenden das Subjekt des neuen Satzes macht, vgl. Bengel, Hofmann, Spitta, Bigg. Der Haupteinwand gegen diese Auslegung ist schon oben angedeutet: sie ist weit hergeholt und verstößt gegen den klaren Wortlaut; ein zweiter Einwand ist, daß dann auch die folgenden Aussagen bis zum Ende des Kap. auf die Verführten und nicht auf die Irrlehrer zu beziehen wären: sollte aber wirklich der Verf. von dem großen Thema des Vorhergehenden, eben den Irrlehrern, abgehen und seine heftige und ausführliche Polemik jetzt gegen die Opfer der Irrlehrer richten?

Zu den gut hellenistisch empfundenen Worten von 20a ist nach der Erklärung von 14 nichts mehr zu bemerken. Zu *μίασμα*, Flecken, Schmutz vgl. schon *μασμός* 210; das Wort kommt in übertragener Bedeutung wie hier auch sonst vor. Zu *ἐν ἐπιγνώσει* κτλ. vgl. die Erklärung von 13 und dann wieder 318. — Hinter *κυρίου* schieben NA²CLP, min, auch vulg, syr, sah, cop, arm, aeth ein *ἡμῶν* ein gegen BK und die meisten Minuskeln. — *τούτοις* bezieht sich auf *μιάσματα* zurück, grammatisch ist es von *ἐμπλακέντες*, dem Sinne nach aber auch von *ἡττώνται* abhängig, zur Konstruktion von *ἐμπλέκεσθαι* (sich verflechten, sich verwickeln) mit dem Dativ vgl. noch II Tim 24. — Das *δέ* hinter *τούτοις* stellt das zweite Partizipium dem ersten (*ἀποφύγοντες*) entgegen. — Zum Schluß des Satzes vgl. Mt 12⁴⁵; Lk 11²⁶, dann auch Hbr 6^{4ff.} (10²⁶), weiter Herm, sim IX 17⁵ *τινὲς . . ἐμίαναν ἑαυτοὺς . . καὶ πάλιν ἐγένοντο οἱοὶ πρότερον ἦσαν, μᾶλλον δὲ καὶ χεῖρονες*. — Die abgefallenen Irrlehrer sind unter die vollkommene Herrschaft der *φθορά* getreten, aus der es für sie kein Entrinnen mehr gibt, was dem einfach Ungläubigen immer noch möglich ist: darum ist ihr Letztes schlimmer geworden als ihr Erstes. Zur Tatsache, daß die Irrlehrer früher zur Gemeinde gehört haben, vgl. schon oben V. 15. Die Aussage von V. 20 Schluß, daß der Abgefallene schlimmer sei als der Ungläubige, wird in den beiden folgenden VV. noch näher beleuchtet und variiert.

V. 21. Zur Form des Satzes, Indikativ Imperf. ohne *ἄν*, vgl. Blas,

Grammatik § 63, 4: Dieser Indikativ der Nichtwirklichkeit bezeichnet die Möglichkeit, Notwendigkeit, Schuldigkeit u. s. w., wenn tatsächlich das Gegenteil geschieht oder geschehen ist, vgl. z. B. noch Mt 23²³, 26⁹; Hbr 9²⁶. — Das Christentum erscheint an dieser Stelle als ein praktisches Verhalten, es wird mit *ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης* und als *ἀγία ἐντολή* bezeichnet, vgl. noch Jak 1²⁵; I Tim 6¹⁴; auch Joh 13³⁴; I Joh 3²³. Daß die praktische Haltung des Christentums hier so stark herausgestellt wird, hängt nicht bloß mit einer Frömmigkeitsrichtung zusammen, die im nachapostolischen Zeitalter noch an andern Stellen hervortritt, sondern auch damit, daß hier gnostischer Libertinismus, also eine Lebenshaltung, bekämpft wird. — Das Gemeinde-Christentum heißt *ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης*, weil seine Haltung von der *δικ.* eingegeben und vorgeschrieben ist (*δικ.* also gen. subj.), vgl. noch 22. 15; Mt 21³²; Prv 21¹⁶; Job 24¹³; es heißt weiter *ἀγία ἐντολή*, weil es ein Gebot ist, das die Lebenshaltung regelt. Die *ἐντ.* ist *ἀγία*, heilig, der Sphäre des Profanen entnommen, von Gott her durch Christus gebracht; sie ist weiter *παραδοθεῖσα*, durch Überlieferung an die gegenwärtige Generation gekommen, vgl. das nämliche Beiwort bei *πίστis* Jud 3. Träger und Bürger der Überlieferung sind die Apostel. Die *ἐντ.* ist vorgestellt als ein räumlich umgrenzter Bezirk; gegen sie zu handeln, sie beiseite zu werfen, ist eine Rückkehr aus diesem Bezirk: *ὑποστρέφει ἐκ κτλ.* — *ἐπυγνοῦσιν* wird im Kasus von *αὐτοῖς* bestimmt, vgl. Blas, Grammatik, § 72, 6.

D. 22. Noch ein weiterer Satz soll das Verächtliche und Ekelhafte, das nach des Verf. Meinung im Abfall liegt, klar machen. Der Anfang des Satzes ist zu übersetzen: es ist ihnen widerfahren, was das wahre Sprichwort sagt. Zu *τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας* vgl. als engste Parallele Lucian, Dial. mort. VIII 1: *τοῦτο ἐκέينو τὸ τῆς παροιμίας, ὃ νεβροὺς τὸν λέοντα*, vgl. dann weiter Mt 21²¹: *τὸ τῆς σκῆης* . . .

Die beiden sprichwörtlichen Redensarten, die im Folgenden zusammengefaßt werden, sind derb und anzüglich, aber treffend angewandt. Das erste dieser Sprichwörter mag aus Prv 26¹¹ stammen (*ὥσπερ κύων ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ἔμετον καὶ μισητὸς γένηται* . . .), es kann aber auch irgend einer andern Quelle, dem lebendigen Bilderschatz des Volkes, entnommen sein. — Der Satz II Pt 22² ist in abgekürzter Form gegeben; das erlaubt die Art von derlei Redensarten, vgl. die eben angeführte Lucianstelle. Zu ergänzen ist der Gedanke mit: der Abgefallene ist wie ein Hund, der u. s. w. *ἐξέραμα*, ein seltenes Wort, (Verbum *ἐξεράω*) ist das Ausgespieene, der Auswurf; das gebräuchlichere Wort ist *ἔμετος*, vgl. die eben angeführte Stelle Prv 26¹¹. Der Vergleich spielt auf die bekannte Gewohnheit vieler Hunde an, das, was sie ausgebrochen haben, wieder aufzufressen. Sicher auch haben wir bei der Anwendung des Wortes beides, das Ausbrechen und das Wiederaufessen, in Beziehung zum Tun der Irrlehrer zu setzen: die Befehrung ist das Ausspieen, der Abfall das Wieder-zu-sich-nehmen. —

Ebenso ist im zweiten Sprichwort beides zu unterscheiden: Baden (= die Befehrung) und das Wälzen im Kote (= der Abfall). Übersetze den Satz mit: ein Schwein, das sich badet, um sich im Kote zu wälzen. Diese Auf-

fassung ist nicht unbestritten; ihr steht eine andere entgegen, wonach εἰς κτλ. unmittelbar mit λουσαμένη als die lokale Näherbestimmung zu verbinden ist: ein Schwein, das sich im Kotbade wäscht. So Bigg, der Aristot., Hist. animalium VIII 6 heranzieht: τὰς δ' ὅς καὶ τὸ λούεσθαι ἐν πηλῷ (πυαίνει). Der eben angeführte Parallelismus zwischen der ersten und der zweiten sprichwörtlichen Redensart, der treffendere Sinn, den man dann erhält, die ungewöhnliche Verbindung von λούεσθαι mit εἰς sprechen gegen diese Fassung und Erklärung. Nach der vorgetragenen Exegese kann εἰς auch lokal gefaßt werden, nur muß dann ἐπιστρέψασα ergänzt werden, und κνλισμός muß die Bedeutung haben: das, worin man sich wälzt, (κνλισμ. βορβ. = das Kotbad). Besser aber ist es, nach der schon oben angeführten Übersetzung εἰς final und κνλισμός, was zur Etymologie genauer paßt, in aktivem Sinne zu nehmen (κνλισμ. βορβ. = die Kotwälzung). Freilich ist die Lesart κνλισμόν nicht ganz sicher; BC* 29. 66. 69, einigen altlateinischen Zeugen, darunter Ambrosius, steht eine andere, viel größere Zeugenreihe entgegen, die κύλισμα bietet: **AKLP**, min, auch Väter, vulg. Doch wird diese Form wohl eine Angleichung an ἐξέρασμα sein. — Auch für das zweite Sprichwort ist keine wörtlich genaue schriftliche Parallele nachzuweisen, es mag ebenfalls aus dem Volksmunde stammen, vgl. noch Wendland, Sitzungsberichte der Berliner Akad. Bd. 49, 1898, 788 ff. und als Parallelen eine Stelle des Aeschilar-Romanes (Smend, Alter und Herkunft d. Aeschilaromanes Zeitschr. f. Altliche Wiss. Beiheft 13, S. 75): Du warst mir, mein Sohn, wie ein Schwein, das in ein Bad gegangen war, und als es eine schlammige Grube sah, ging es hinab und badete darin, Clem Alex Protr 92, 4: ὅς γὰρ φησὶν ἡδοναὶ βορβόρῳ μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι καὶ ἐπὶ φορντῷ μαργαίνουσι κατὰ Δημόκριτον Epict Diss III 11²⁹: ἀπελθε καὶ χοίρῳ διαλέγον, ὅς ἐν βορβόρῳ μὴ κνλίνεται u. a. m.; zum ganzen V. 22 vgl. auch noch die Zusammenstellung von Hund und Schwein Horaz, Ep I 2²⁸ff.: Circae pocula nosti; Quae si cum sociis stultus cupidusque bibisset, Sub domina meretrice fuisset turpis et excors Vixisset canis immundus vel amica luto sus.

31—13. Widerlegung der Irrlehrer, die die Parusie leugnen.

Nachdem der Verf. in Kap. 2 das abscheuliche Treiben der Irrlehrer geschildert und ihnen das schwere Gericht in Aussicht gestellt hat, nimmt er in Kap. 3 den Faden wieder auf, den er bereits in Kap. 1 (vgl. I 4. 11. 19ff. und die Erklärungen dazu) angesponnen hatte, und er kehrt damit zu seinem eigentlichen Thema zurück, um deswillen er zur Feder gegriffen hat. Er will mit seinem Schreiben die Parusieleugner bekämpfen und die alte von den Aposteln her der Gemeinde überlieferte Zukunftshoffnung sicherstellen (vgl. schon oben Einleitung § 1).

V. 1. Wieder wird dem Leser und Hörer ins Gedächtnis gerufen, daß es Petrus ist, der zu ihm spricht. Wieder, wie schon in Kap. 1, läßt ihn der Verf. in der 1. Pers. Sing. reden und läßt ihn auf einen früheren Brief hinweisen, den er bereits an sie geschrieben habe. Die Konstruktion des doppelten Akkusativs ist so aufzufassen, daß ταύτην ἐπιστολήν Subjekts-, δευ-

τέραν Objekts=Akkusativ ist: diesen Brief schreibe ich euch als den zweiten. — Der „erste“ Brief, auf den hier angespielt wird, muß, wie die Mehrzahl der Erklärer mit Recht annimmt, der I Pt-Brief sein. Auch solche, die beide Briefe für echt zu halten geneigt sind, stimmen dieser Anschauung zu. Für denjenigen, der in II Pt einen Mann aus der 2. Hälfte des 2. Jhrh. an der Arbeit sieht, der unter dem Namen des Petrus schreibt, kann kaum ein Zweifel aufkommen, daß hier auf den seit Anfang des 2. Jhrh. bekannten und benützten und im Laufe des 2. Jhrh. in die neue Sammlung von heiligen Schriften aufgenommen I Pt hingewiesen wird. Daß die Inhaltsangabe, die V. 2 folgt, wohl auf II Pt, aber nicht auf I Pt paßt, macht nicht viel aus. Sie ist eben für den vorliegenden Brief gemacht und der gar keine Kezzerpolemik treibende I Pt wird vom Verf. mit hereingezogen in der Erwägung, daß auch in ihm der große Apostel redet und das *διεγείρειν ἐν ὑπομνήσει τὴν διάνοιαν* betreibt, daß er aber auch sehr entschlossen und von Anfang bis zu Ende auf die christliche Hoffnung, die kommende Herrlichkeit und das kommende Gericht hinzeigt. — Anders deuten Spitta und Zahn den Hinweis auf den früheren Brief. In dem von Petrus an Judenchristen gerichteten Schreiben könne der von Petrus an Heidenchristen gerichtete I Pt nicht als ein an die gleiche Leserschaft adressierter Brief bezeichnet werden, sondern es müsse in II Pt 31 ein anderes, verloren gegangenes Schreiben des Apostels gemeint sein. Die Anschauung kommt nur für den in Betracht, der II Pt als alt, womöglich als echt anzusehen und in seinen Lesern geborene Juden zu erkennen imstande ist.

Die Anrede ἀγαπητοί kommt in diesem Kap. noch mehrmals vor und bezeichnet jedesmal wie auch hier den Beginn eines neuen Gedankenganges, vgl. 38. 14. 17. — Zu *διεγείρ.* ἐν ὑπομνήσει vgl. schon 113. Die Anerkennung, daß die Leser eine *εὐλογωῇ διάνοια* besitzen, die nur durch Erinnerung geweckt zu werden braucht, ist für sie ehrend und entspricht dem verbindlichen Briefstil, vgl. schon 112. Zu verstehen ist unter *εὐλογ.* διάν. eine lautere, reine Gesinnung, Sinnesart, vgl. *διάνοια* in I Pt 113. — ἐν αἷς ist Konstruktion nach dem Sinne, vgl. als gute Parallele Act 15³⁶.

V. 2 gibt in Form eines Infinitivsatzes den Zweck des im früheren und im vorliegenden Schreiben erfolgenden *διεγείρειν* an. *γράφω* steht zu weit entfernt, als daß der Infinitiv an dies Verbum angehängt werden könnte; sachlich wäre es ohnehin das Gleiche. Der einfache Infinitiv steht, obwohl das Subjekt gewechselt hat. Auch die nächsten Worte zeigen den Verf. als einen im Stil ungeübten Mann, wie das andre Stellen seines Schreibens schon getan haben. So ist gleich im nächsten Gliede die Wortstellung regelwidrig: *ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν* gehört vor *προειρημένων*, von dem es abhängig ist. Der Verf. mag die Häufung der Genitive vermieden haben, vielleicht aber wollte er die drei Größen, auf die er sich beruft: Propheten, Apostel, Herr, auch im Satze möglichst ausdrücklich nebeneinanderstellen. Die von den heiligen Propheten geweisagten Worte sind die Prophezeiungen des AT.: wie der Zusammenhang deutlich ergibt, die Weissagungsworte, die sich auf das Kommen des Christus in der Herrlichkeit und das zukünftige Reich

beziehen. Auf diese Weisfagungen hat der Brief schon 1^{19ff.} hingewiesen; dort, wie hier, in Verbindung mit dem Hinweis auf die Zusage des Herrn, die durch die Apostel vermittelt ist (1^{16ff.}).

Die beiden Genitive: τῶν ἀποστόλων und τοῦ κυρίου κτλ. stehen auf einer Stufe neben ἐντολῆς und sind nicht von einander abhängig zu machen, so daß etwa τοῦ κυρίου Näherbestimmung zu τῶν ἀποστόλων wäre. Als Parallelen vgl. die Genitivhäufungen II Kor 5¹; Phil 2³⁰ und dazu Blasß, Grammatik § 35, 6. — Zu der Auffassung des Christentums als einer ἐντολή vgl. schon 2²¹ τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης und die Anmerkung dazu. Die ἐντολή hängt eng an der Eschatologie, das beweist ihre Verknüpfung mit der Prophetie. In stetem Hinblick auf das Ende soll das Leben geführt werden. Diese ἐντολή ist eine ἐντ. τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος, weil der Herr sie gebracht und kundgetan hat, und sie ist eine ἐντ. τῶν ἀποστόλων, weil die Apostel sie der Gemeinde (vom Herrn her) überliefert haben. Übersetze: das von den Aposteln überlieferte Gebot des Herrn und Heilandes. Die Näherbezeichnung der Apostel durch ἑμῶν macht sich im Munde des Petrus merkwürdig. Gemeint sind unter „euren Aposteln“ selbstverständlich die Zwölf. Hier wie an andern Stellen äußert sich Gemeindegliederung des 2. Jhrh., die sich auch noch besonders in der Zusammenordnung der Autoritäten: Propheten, Apostel, Herr kundtut. — An dem überlieferten Wortlaute durch Streichungen zu ändern, liegt keine Veranlassung vor (Spitta will τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος als Glosse nach Jud 1⁷ ausstoßen). Der Verf. drückt sich ungeschickt aus, weil er möglichst viel in seinen Text pressen will.

V. 3 wird mit loser Konstruktion fortgesetzt; das Partizipium weist auf das in μνησθῆναι stehende Subjekt zurück und sollte eigentlich im Aktiv stehen, vgl. einen sehr ähnlichen, durch die weite Entfernung des regierenden Infinitivs leicht verständlichen Bruch der Syntax in I Pt 2¹²: ἔχοντες. Zu τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες vgl. schon 1²⁰. Bei ihrer Erinnerung an die alte Prophetie und an die neuere apostolische Überlieferung vom Herrn her sollen die Gemeindeglieder in erster Linie daran denken, daß für das Ende der Tage nach weit verbreiteter Weisfagung Verstörer der Gemeinde, Lügenpropheten zu erwarten sind, vgl. Jud 1^{7f.}, woher der Verf. den Inhalt von V. 3 übernimmt, und die dort gegebene Erklärung. Zu ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν vgl. Gen 49¹; Dtn 8¹⁶; Jos 24²⁷; Hs 3⁵; Mich 4¹; Dan 2²⁸, 10¹⁴ u. a.; Barn 16⁵; Herm sim IX 12³; II Clem 14² (Blasß, Grammatik § 47, 2). Die Lesart ἐπ' ἐσχάτων ist durch B¹AC^{corr} u. a. gedeckt gegen ἐπ' ἐσχάτου KLP min (Rec).

Die Irrlehrer werden, wie Jud 1⁸, als ἐμπαῖκται bezeichnet; worin ihr Spott besteht, sagt der nächste V. — Die Näherbestimmung ἐν ἐμπαιμονῇ, die mit dem Prädikate ἐλεύσονται zusammenzunehmen ist (vgl. I Kor 4²¹; II Kor 2¹), bringt mit dem Substantivum ἐμπαιμονή ein seltenes, bisher nur hier nachgewiesenes Wort. Es ist gebildet nach Analogie von Substantiven wie πεισμονή, πλησμονή, φλεγμονή. — Mit der Charakteristik der Spötter als κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμ. πορευόμ. wird deutlich auf die Schilderung von Kap. 2 zurückgewiesen. Obwohl die Zweifel an der Parusie auch

ganz unabhängig von der gnostischen Bewegung sich in den Gemeinden einstellten, erleichtert sich der Verf. die Erreichung seines Hauptzweckes, die Feststellung der erschütterten Parusiehoffnung, indem er auf Gegner hinweist, die er und die Gemeinden als entschlossene Bekämpfer der urchristlichen Zukunftshoffnung kennen: die zuchtlosen Libertiner. Vgl. über den Zusammenhang der Ketzerpolemik in Kap. 2 mit dem Zwecke des Schreibens oben Einleitung § 1 S. 247 ff.

V. 4. Der Spott, den die Zweifler aussprechen, wird von ihnen in einer Form vorgebracht, die für alle Christen der späteren Generationen sehr eindringlich sein mußte. Sie weisen darauf hin, daß die deutliche Verheißung des Herrn, er werde noch zu Zeiten des mit ihm lebenden Geschlechtes kommen (Mt 13³⁰, vgl. auch, aber schon abgeschwächt, auf „einige“ Mt 91) nicht eingetroffen sei.

Noch vor dem Ende der 2. christlichen Generation, also noch vor dem Jahre 100 hat sich die Erschütterung der altchristlichen Frömmigkeit durch das Ausbleiben der Parusie geltend gemacht. Eng verwandt mit II Pt 34 ist I Clem 23^{ss.}, wo unter anderem aus einer noch früheren christlichen oder jüdischen Schrift ein Wort über die Unglückseligkeit der „Zweifler“ angeführt wird: πόρρω γενέσθω ἄφ' ἡμῶν ἡ γραφή αὕτη, ὅπου λέγει· ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τῇ ψυχῇ, οἱ λέγοντες· ταῦτα ἠκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, καὶ ἰδοὺ, γεγηράκαμεν, καὶ οὐδὲν ἡμῖν τούτων συνέβηκεν. ὁ ἀνόητοι, συμβάλετε ἑαυτοὺς ξύλῳ· λάβετε ἄμπελον· πρῶτον μὲν φυλλοροεῖ, εἴτα βλαστὸς γίνεται, εἴτα φύλλον, εἴτα ἄνθος, καὶ μετὰ ταῦτα ὄμφραξ, εἴτα σταφυλὴ παραστηκῦτα. ὁρᾶτε, ὅτι ἐν καιρῷ ὀλέγῳ εἰς πέπειρον κατατρεῖ ὁ καρπὸς τοῦ ξύλου u. s. w., vgl. auch II Clem 11^{ss.}

Immer und immer wieder sahen die Frommen zum Himmel empor, ob er sich denn nicht aufthue, und ob auf seinen Wolken nicht endlich der Ersehnte niederfahre. Und als er immer und immer noch nicht kam, als die Tage und Monate zu Jahren, diese zu Jahrzehnten und Generationen wurden, kam schwere Verstörung über die Gemeinde. Wohl blieben die in der Frömmigkeit und Sehnsucht Großen auch dann noch stark und hielten mit ihrem Beispiel und ihrem Zuspruch viele Schwankende aufrecht. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß Halbherzige, ja auch Spötter und Zweifler durch die Enttäuschung der Parusiehoffnung die Überhand bekamen. Die hierdurch entstehende Gefahr war auch deswegen so groß, weil die Parusie-Erwartung ein so wesentlicher Bestandteil der Zukunftshoffnung war und unzertrennlich mit den großen Vorstellungen der realistischen Eschatologie, mit den Vorstellungen von Totenerweckung, Fleisches-Auferstehung, Weltgericht und Gottesreich verknüpft war. Die Gnosis nützte, wie auch II Pt zeigt, die Lage zu ihren Gunsten aus. — In diesen Verhältnissen versuchten die Führer der Gemeinden immer und immer wieder die gebrochene Hoffnung der breiteren Schichten zu festigen, indem sie den Zweifeln entgegentraten.

Als Gegengewicht gegen das Wort Jesu Mt 13³⁰ (91) besaß man das andere Mt 24³⁶. — Solange noch einzelne Männer der ersten Generation am Leben waren, war die Erfüllung der Zusage von Mt 91, 13³⁰ noch zu erhoffen. Als auch einer der allerletzten, vielleicht der letzte, der kleinasiatische „Johannes“ starb, mußte den enttäuschten Gemeinden das Wort, das über ihn als Herrenspruch umging, zurechtgerückt werden (Joh 21^{22f.}). — Vor allem aber wurde immer und immer wieder behauptet, daß jetzt, augenblicklich, das Ende kommen müsse, daß man in der letzten Zeit lebe, vgl. Apf 11, 22^{10.12.20}; I Pt 47; I Clem 23⁵; Hbr 10³⁶; I Joh 21⁸; Ign Eph 111; Barn 43.9; Herm vis III 89; sim X 44. In die Reihe derer, die auf diese Weise den Gemeinden Trost zusprechen, gehört II Pt nicht hinein. Er hilft sich und seinen Lesern mit andren Überlegungen, die darauf hinausgehen, die Verzögerung als verständlich und im Plane Gottes gelegen hinzustellen. Und nur das eine bleibt ihm als fest bestehen: Der Tag des Endes wird sicher kommen.

Zu den Einzelheiten von V. 4 ist noch Folgendes zu bemerken. αὐτοῦ

tritt mit Selbstverständlichkeit ein; im Zusammenhange kann eben nur Christus gemeint sein. — Die Verwandtschaft der Spottrede hier und der in I und II Clem aufbewahrten ist augenfällig, vgl. das oben gebrachte Zitat. — Die Väter, die zur Ruhe gegangen sind, können nicht die Patriarchen oder überhaupt Ahnen der vorchristlichen Zeit sein, sondern es sind vorangegangene Geschlechter der Gemeinde, die alle sich der Verheißung erfreut hatten und in ihrer Erwartung enttäuscht worden waren. Wieder ist es für den Verf. unmöglich, die Rolle des Petrus durchzuführen. Er und seine Leser, das ist deutlich zu erkennen, stehen in einer Zeit, in der die christliche Gemeinde bereits auf ihre abgeschiedenen gläubigen Väter blicken kann, also weit ab vom Jahre \pm 64. Zu ἀφ' ἧς scil. ἡμέρας vgl. (Στ 745); Act 24¹¹; Herm sim VIII 66. — Die Spötter begründen ihre Zweifel an der Parusie und der mit ihr zugleich erwarteten Weltkatastrophe damit, daß die Welt von Anbeginn der Schöpfung an feststehe. Und so wie die Welt bisher unverändert festgestanden habe, so werde sie auch weiterbestehen und nicht der zu erwartenden Neuschöpfung des künftigen Äon Platz machen.

Hier setzt der Verf. mit seinen Widerlegungen (VV. 5–10) zunächst ein: VV. 5–7 beweist er, es sei nicht wahr, daß alles so geblieben sei wie seit Anfang der Welt; vielmehr sei bereits ein Weltuntergang und eine Weltneuschöpfung erfolgt: in der Sintflut ging die alte Welt zugrunde und eine neue, die gegenwärtige, wurde geschaffen. So werde auch diese Welt, und zwar durch Feuer zugrunde gehen.

V. 5. In der Konstruktion des Satzes ist *οὕτως* als abhängiger Aussagesatz mit *λανθάνει* zu verbinden, während *τοῦτο* sicher nicht Nominativ und Subjekt zu *λανθάνει* ist, sondern, wie seine Stellung zwischen *αὐτοῦς* und *θέλοντας* deutlich beweist, als Affusativ-Objekt zu *θέλοντας* gehört (so Schott, Keil, B. Weiß, Kühf, Spitta, v. Soden, Hollmann, auch Windisch). *θέλειν* muß hier die Bedeutung von „behaupten“ haben, und zwar, wie öfters bei den späteren Schriftstellern, behaupten im Gegensatz zum wirklichen Sachverhalt, vgl. Herodian V 3¹¹: *εἰκόνα τε ἡλίον ἀνέργαστον εἶναι θέλουσι* oder Pausan. I 46: *Ἀρκάδες ἐθέλουσιν εἶναι*. (Bei der Fassung von *τοῦτο* als Subjekt zu *λανθάνει* muß man übersetzen und erklären: denn dies bleibt ihnen, die sich freiwillig vor der Erkenntnis verschließen, verborgen, daß . . ., vgl. Mayor, Bigg, auch Brückner, Fronmüller, Hofmann; Luther: aber mutwillens wollen sie nicht wissen).

Das Verständnis der folgenden vielbehandelten Worte, V. 6 mit eingeschlossen, ist nicht leicht. Dankenswertes Material hat Spitta aus spätjüdischer, rabbinischer und apokalyptischer Überlieferung beigebracht. Schwierigkeit macht schon die Konstruktion des Gefüges, die gar nicht klar ist. Sicher scheint zu sein, daß *ἐκπαλαι* nicht nur zu *οὐρανοὶ ἦσαν* gehört, neben dem es steht, sondern auch zu *γῆ συνεστῶσα*, und weiter, daß der Verf. nach Gen 1² und 1⁶ die Entstehung von Himmel und Erde aus Wasser in der Urzeit behaupten will, um dann im Folgenden zu sagen, diese alten Himmel und die alte Erde seien in den Wassern der Sintflut zugrunde gegangen (V. 6), worauf eine Neuschöpfung der Himmel und der Erde erfolgte (V. 7). Aber

die Aussage von V. 5 ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος gehört grammatisch nur zu γῆ . . . συνεστῶσα. Mit \aleph^* συνεστῶτα zu lesen, geht nicht an, weil das eine zu augenfällige, spätere Korrektur ist. (Auch mit K συνεστῶσαι oder gar mit B συνεστῶσης ist nichts anzufangen). Wenn aber ἐξ ὕδ. καὶ δι' ὕδ. Aussagen sind, die sich auch auf die Erschaffung der Himmel beziehen, dann muß man für συνεστῶσα eine Unregelmäßigkeit der Konstruktion, eine Attraktion in Zahl und Geschlecht durch das näher stehende Subjekt γῆ annehmen, vgl. die freilich nicht so weit gehende Attraktion bei dem viel besseren Griechisch schreibenden Verf. von Hbr 9: δῶρά τε καὶ θυσίας . . . μὴ δυνάμεναι. In V. 7 hat unser Verf. mit τεθησανρισμένοι εἶσιν die Grammatik genauer beachtet. — Spitta, der in sehr bestechender Weise die beiden Schöpfungsakte scharf voneinander trennt und die Schöpfung aus und durch Wasser nur auf die Erde bezieht, wird demnach doch nicht im Rechte sein, zumal da seine jüdischen Parallelen die Anschauung einer Erschaffung des Himmels vor dem Sechstagerwerk nicht beweisen. Die kosmogonische Vorstellung, daß Wasser der Urstoff sei, aus dem als Element (ἐξ) und Mittel (διὰ) die Welt bestehe, hat sicher als eine Hauptwurzel die Erzählung von Gen 1₂ und 1_{6f.}, wo tatsächlich das Urmeer (und die Finsternis) als das erscheint, was am Anfang da war. Als weitere Parallelen kommen nicht so sehr Ps 24₂; Slav Gen 47₄; Herm vis I 34 u. a. in Betracht, wo überall nur von der Schöpfung Himmels und der Erde über den Wassern geredet wird, wohl aber der Urozean der Babylonier und Ägypter (vgl. Gunkels Erklärung von Gen 1 in seinem Kommentar zur Genesis), dann Thales' naturphilosophische Anschauung: ἐξ ὕδατος πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι (Diels, Dogographi gr. S. 276), weiter die pseudo-klementinischen Homilien XI 24: τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ, τὸ δὲ ὕδωρ ὑπὸ πνεύματος κινήσεως τὴν γένεσιν λαμβάνει, τὸ δὲ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχει. Von ähnlicher Art waren die kosmologischen Anschauungen des Verf. — συνιστάνειν, intr., heißt: sich zusammenstellen, zusammenstehen, und eine sehr schöne Parallele zum Gebrauche des Wortes, wie er hier vorliegt, ist Philo, De plant. 6, p. 330: ἐκ γῆς . . . καὶ . . . ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ πυρὸς συνέστη ὁδε ὁ κόσμος. — Daß die Himmel und die Erde ἐξ ὕδατος geworden sind, ist eine nach Gen 1 nicht schwer erklärbare Vorstellung: sie sind aus dem Urwasser hervorgegangen, das zuerst da war. Der Urozean barg in sich die Bestandteile, aus denen Gott (der Geist Gottes) Himmel und Erde schuf. Mehr Schwierigkeit bietet der Ausdruck δι' ὕδατος. Er wird kaum, wie einige Erklärer wollen (vgl. vor allem Mayor) lokal zu fassen sein: Himmel und Erde liegen zwischen Wassern, nämlich dem Erd- und dem Himmelsozean. Besser ist es, durch δι' ὕδατος das Mittel der Schöpfung in ähnlichem, wie eben für ἐξ ὕδ. angegebenen Sinne bezeichnet zu sehen. Der Stoff für Erden- und Himmelschöpfung war durch das Urwasser gegeben. In diesem Sinne bezeichnen ἐκ und διὰ zusammengenommen, daß das Wasser Urbestandteil und Urmittel der Schöpfung ist.

Freilich hat das Wasser keineswegs von sich allein aus Himmel und Erde hervorgehen lassen: Gott, Gottes Schöpfungswort hat die Welt ent-

stehen lassen. Darauf weist der instrumentale Dativ am Ende von V. 5 hin: τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ. Der Zusatz bezieht sich auf beide Aussagen, sowohl die Schöpfung der Himmel als auch die der Erde. Gemeint ist mit dem Gottesworte das εἶπεν ὁ θεός von Gen. 1.

V. 6 sagt, daß die Himmel und die Erde, die erst erschaffenen, aus und durch Wasser gewordenen, durch Wasser zu grunde gingen. Gemeint ist damit der Untergang der Welt durch die Sintflut, die der Verf. sich aber nicht einfach nach dem Berichte von Gen 7 vorstellt, sondern an die er Anschauungen des späteren Judentums bringt. So ist zunächst bei der Aussage von V. 6 sicher, daß ὁ τότε κόσμος nicht bloß die Erde, schon gar nicht bloß die lebende Kreatur der Erde bezeichnen kann, von deren Vernichtung Gen 7 berichtet, sondern daß es das ganze Weltgebäude, Himmel und Erde, die früher waren, bezeichnen muß. Das folgt aus οὐρανοὶ καὶ γῆ in V. 5 und aus οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ in V. 7: die alten Himmelsgewölbe und die alte Erde sind in der Sintflut untergegangen, neue sind danach geworden. Die Parallelen zu dieser Anschauung, die schon 2s vorliegt, und wonach die Sintflut ein Weltuntergang ist, finden sich in jüdischer Apokalypstik und an andern von ihr abhängigen Stellen (vgl. Spitta). Sehr deutlich ist vor allem Hen 83₃₋₅: Als ich mich im Hause meines Großvaters Mahalalel niedergelegt hatte, schaute ich im Gesichte, wie der Himmel zusammenbrach, schwand und zur Erde niederfiel. Als er aber zur Erde niederstürzte, sah ich, wie die Erde in einem großen Abgrunde verschlungen wurde, Berge auf Berge niederragten, Hügel auf Hügel sich niederstentten, hohe Bäume von ihren Stammwurzeln sich losrissen, hinabwirbelten und in die Tiefe versanken. Darauf drang eine Rede in meinen Mund, und ich erhob meine Stimme, indem ich schrie und sagte: Untergegangen ist die Erde. — Hier ist ganz deutlich die Vorstellung ausgesprochen, daß die Sintflut nicht bloß eine Vernichtung der lebenden Wesen auf der Erde, sondern eine ungeheure Weltkatastrophe war, die die früheren Himmel und eine ältere Erde vernichtete. Vgl. dann noch aus altchristlicher Überlieferung I Clem 94: Νῶε . . . παλιγγενεσίαν κόσμῳ ἐκήρυξεν, wo auch die Sintflut den Untergang eines ganzen κόσμος bedeutet, auf den eine Neuschöpfung, eine Palingenesie, erfolgen mußte.

Schwierigkeit bietet die Erklärung von δι' ὧν. Die von den Exegeten gewöhnlich vorgeschlagenen Auslegungen, daß nämlich der Plural des Relativums sich auf ὕδωρ und λόγος θεοῦ oder auf die beiden vorhergenannten ὕδατα, das Wasser als Element und das Wasser als Mittel der Schöpfung, oder auf die beiden Wasser, den himmlischen und den irdischen Ozean bezögen, scheitern daran, daß ὕδατι im Relativsatze selber noch ausdrücklich als das Mittel des κατακλυσμός genannt wird. Man erwartet unbedingt ein Relativum, das sich nur auf τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ bezieht, und das wäre δι' ὧν, wie schon die Minuskel 31 verbessert hat, oder δι' οὗ (vgl. Major und Windisch). Nur eine solche Form des Textes paßt dann zu τῷ αὐτῷ λόγῳ im Folgenden. Das Wort des allmächtigen Gottes hat die frühere Welt

durch Wasser untergehen lassen, das gleiche starke Wort hat die gegenwärtige Welt für die Feuervernichtung bestimmt.

V. 7. οἱ νῦν οὐρανοί, die gegenwärtig bestehenden Himmel, und ἡ γῆ, die Erde, nämlich unsere Erde, stehen dem τότε κόσμος von V. 6 und den alten Himmeln und der früheren Erde von V. 5 entgegen. Woraus die gegenwärtige Welt, die nach der Sintflut neu entstand, geschaffen wurde, sagt der Text nicht. Die Aufbewahrung der gegenwärtigen Welt für das Feuer des Gerichtes erfolgt τῷ αὐτῷ λόγῳ, durch das nämliche Wort, das Gotteswort, das schon im Vorhergehenden V. 5f. als das Mittel der ersten Welterschöpfung und Weltvernichtung genannt war. Die Lesart schwankt, da gegen τῷ αὐτῷ λόγῳ BAP, einige Min., vulg, sah, copt, arm u. a.: τῷ αὐτοῦ λόγῳ NCKL Min., syrr, cat, Theophyl steht, was Weiß und Tregelles in den Text gesetzt haben. Schon die ganz ungewöhnliche Stellung macht αὐτοῦ verdächtig, gegen das auch die stärkere Bezeugung spricht; es ist nach Analogie von τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ V. 5 gebildet. — αὐτῷ sagt nicht, daß mit einem und demselben Worte Gottes die alte und die gegenwärtige Welt der Vernichtung anheimgegeben wurden, sondern es bezeichnet die Einheit der Qualität: es ist in beiden Fällen das nämliche, das göttliche Wort. — Das Verbum *θησαυρίζειν*, aufsparen, wie einen Schatz aufhäufen, ist hier merkwürdig verwendet; der Verf. scheint mit *τεθησαυρισμένοι* sagen zu wollen, daß die gegenwärtige Welt sicher aufbewahrt wird für das Ende, das ihr Gott zugedacht hat, und das Wort steht so dem *συνεστῶσα* von V. 5 parallel. — Den Dativ *πυρί* kann man mit *τεθησ. εἶναι* verbinden (v. Soden, B. Weiß, Bigg, Mayor), besser aber ist es, ihn mit *τηροῦμενοι* zusammenzunehmen (Hofmann, Spitta, Kühl, Windisch, Hollmann), weil dies zweite Partizipium sonst wenig Sinn hätte. *τηρεῖσθαι*, von der Aufbewahrung für das Gericht gebraucht, vgl. schon 24. 9. 17; 24. 9 auch die Zeitbestimmung mit *εἰς*. — Mit finsterner Seitenblicke auf die Spötter und die Irrlehrer wird zu *κρίσεως* noch hinzugesetzt: *καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων*.

Die Lehre vom Weltbrand, die V. 10 noch einmal vorgetragen wird, erscheint nur hier, II Pt 3, innerhalb des NT. Sie ist aber keineswegs eine Sondermeinung des Verf., sondern sie hat ihre reichen Parallelen in jüdischer Apokalypsik, auch im hellenistischen Judentum, bei den Griechen und in den Mythologien des Orients. Die Vorstellung von den Weltperioden, die aber nicht naturwissenschaftlicher Beobachtung, sondern sehr alter astronomischer Spekulation des Orients entstammt, hat die Lehre von Weltvernichtung und Welterneuerung geprägt. Dabei ist auch die Verbindung von Wasser- und Feuer-Vernichtung, wie sie II Pt 3 vorliegt, ein altes Vorstellungsgut des Orients und auch schon des früheren Griechentums. Aus dem reichen Material, das für die Zeit vor unserm Briefe zur Verfügung steht, vgl. folgende Stellen, wobei in der Auswahl vom Judentum zum Griechentum und dann zum Orient fortgeschritten ist: Zeph 1 18: ἐν πυρὶ ζήλους αὐτοῦ καταναλωθήσεται πᾶσα ἡ γῆ und ähnlich 38; dann schildern die sybyllinischen Orakel öfters und ausführlich den großen Weltbrand, vgl. IV 172 ff., V 155 ff., 206 ff., 512 ff.; — IV 172 ff. 3. B. steht:

πῦρ ἔσται κατὰ γαῖαν . . .

κόσμος ἅπας μύκημα καὶ ὄμβριμον ἦχον ἀκούσει.

φλέξει δὲ χθόνα πᾶσαν, ἅπαν δ' ὀλέσει γένος ἀνθρώπων

καὶ πάσας τες πόλεις, ποταμούς ἅμα ἡδὲ θάλασσαν,

ἐκκαύσει δὲ τε πάντα, κόνις δ' ἔσεται αἰθαλόεσσα.

Vgl. weiter außer den Andeutungen Ps Sal 156; Hen 52; IV Esr 13¹⁰ff. noch Vitae Adae et Evae 49 (Kaußsch, Pseudepigr. S. 528): Um eurer Übertretungen willen wird unser Herr über eure Nachkommen sein Zorngericht bringen zuerst mit Wasser, zum zweiten Mal mit Feuer; mit diesen beiden wird Gott das ganze Menschengeschlecht richten (hier ist freilich nicht die Weltvernichtung sondern nur das Gericht über die Menschen verkündet, aber Wasser- und Feuergericht sind miteinander verbunden wie in II Pt). Josephus Antt. I 23 . . . προειρηκότος ἀφανισμόν Ἀδάμον τῶν ὅλων ἔσεσθαι τὸν μὲν κατ' ἰσχὺν πυρὸς τὸν ἕτερον δὲ κατὰ βίαν καὶ πληθὸς ὕδατος. Philo De vita Mosis II 263, p. 175: . . . τάχα πον διὰ τὰς ἐν ὕδασι καὶ πυρὶ γενομένας συνεχεῖς καὶ ἐπαλλήλους φθορὰς οὐ δυνηθέντων (scil. τῶν ἀνθρώπων) παρὰ τῶν πρότερον διαδέξασθαι μνήμην . . . Plato Timäus 22 B: πολλὰ . . . φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγισται. Bekannt ist die Lehre der Stoiker von der immer wiederkehrenden ἐκπύρωσις und διακόσμησις der Welt, vgl. v. Arnim, Vet. Stoic. fragm. I p. 32, II p. 183–191, aber schon Heraclit hat die Lehre von der Weltverbrennung vorgetragen, vgl. Zeller, Philos. d. Griechen I 2⁵ 687ff. Celsus konnte also den Christen vorhalten, ihre Anschauungen von κατακλυσμός und ἐκπύρωσις seien von den Hellenen entlehnt (Orig. c. Cels IV 11f.). Nach Seneca, Natur. Quaest. III 29 ist die Lehre von Flut- und Feuervernichtung von den Babylonern aufgestellt: Berosus . . . affirmat, ut conflagrationi atque diluvio tempus assignet (scil. Belus): arsura enim terrena contendit, quandoque omnia sidera, quae nunc diversos agunt cursus, in Cancrum convenerint, . . . inundationem futuram, cum eadem siderum turba in Capricornum convenerit, vgl. dazu noch Censorinus, De die natali XVIII 11: est praeterea annus, quem Aristoteles maximum . . . appellat, quem solis et lunae vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur; cuius anni hiemps summa est cataclysmos, quem nostri diluvionem vocant, aestas autem ecpyrosis, quod est mundi incendium. Nam his alternis temporibus mundus tum ignescere, tum exauescere videtur. Erinnert sei endlich noch an die iranische Eschatologie und den großen läuternden Feuerstrom, durch den am Ende der Zeiten Böse und Gute hindurchmüssen, vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religions-Geschichte II², 226, Bouffet, Religion des Judentums², 579.

Mit V. 8 wird ein neuer Gedanke ausgesprochen. Im Vorhergehenden war die Rede der Spötter: alles bleibt so vom Beginn der Schöpfung an, damit widerlegt worden, daß auf die schon erfolgte Wasservernichtung der Welt hingewiesen worden war. Aber damit ist ein weiterer die Gemeinde selber auch sehr beunruhigender Einwand noch nicht abgewehrt: warum kommt denn die Parusie nicht, warum verzögert sie sich so lange? Darauf antwortet der Verf. zunächst damit, daß er sagt: Gott hat kein menschliches Zeitmaß, also dürfen menschliche Tage und Jahre nicht als eine Norm für das göttliche Tun verwendet werden.

Angeredet werden die Gläubigen (ἀγαπητοί vgl. zu 31), denn grade auch aus den Gemeinden selber heraus kommt die Frage: wann erscheint der Herr? Der Verf. ist sich bewußt, jetzt etwas Wichtiges zu sagen, was zur rechten Auffassung der von ihm behandelten Frage sehr in Betracht kommt, vgl. V. 3 τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες.

Im Aussagesatz wird eine zwar nicht ausdrücklich (durch Zitationsformel) kenntlich gemachte, aber doch sehr deutliche Hinweisung auf eine bekannte Ps-Stelle gebracht: οὐ χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθὲς ἦν διήλθεν καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί (Ps 90⁴). Mit dem Ps-Wort kann nur der zweite Teil des Aussagesatzes (παρὰ κυρίῳ . . . χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα

μία unmittelbar bewiesen werden. Der erste, im Zusammenhange und für das zu Beweisende wichtigere Teil: *μία ἡμέρα ὡς χίλια ἔτη*, wird aus dem zweiten durch einfache Folgerung gezogen. Wenn aber ein menschlicher Tag in der Schätzungsweise des Herrn so ist wie tausend Jahre und tausend Jahre so sind wie ein Tag, wenn also kein irdisches Zeitmaß für ihn gilt, was können dann, so appelliert der Brief an seine unruhig gewordenen Leser des 2. Jhrh., die 120 oder 150 Jahre bedeuten, die verflossen sind, seit der auf Erden wandelnde Christus die Verheißung seiner Ankunft vom Himmel her gab?

Der *κύριος* hier und im Folgenden ist Gott, nicht Christus. *παρά*, mit dem Dativ = bei, kommt in der gleichen Bedeutung — im Urteil, in der Anschauung und Schätzungsweise — oft vor.

Unglücklich und unmöglich, dem Zusammenhange gar nicht entsprechend ist Spittas Deutung, der V. 8 nicht auf die Zeit vor der Parusie, sondern auf den Tag des Herrn selber deutet. Dieser Tag dauere tausend Jahre und der Verf. wolle hier nicht dem Zweifel der Ungläubigen, sondern einem Mißverständnis derer wehren, die den Tag des Herrn erwarten: er bedeutet sie, daß mit der Parusie die große Weltumwälzung nicht gleich stattfinden werde, sondern daß erst das tausendjährige Reich eintreten werde. — Das Wort aus Ps 90⁴ kommt in jüdischer (rabbiniſcher und apokalyptischer) und frühchristlicher Überlieferung noch öfters vor, nirgends aber, wie hier, auf die Verzögerung des Gerichtstages gedeutet. Besonders beliebt ist die Deutung der Schöpfungstage auf Jahrtausende der Erde, vgl. Barn 15⁴: *συντελέσεν ἐν ἑξ ἡμέραις — τοῦτο λέγει ὅτι ἐν ἑξακισχίλοις ἔτεσιν συντελέσει κύριος τὰ σύμπαντα. ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ χίλια ἔτη . . . καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ — τοῦτο λέγει ὅταν ἔλθῶν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσῃ τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀλλάξει τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, τότε καλῶς καταπαύσεται τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ*, vgl. weiter Slav. Hen. 32 ff., Justin Dialog 81, Iren V 23₂, 28₃.

V. 9. Und noch ein Argument weiß der Verf. neben dem soeben in V. 8 angeführten dafür beizubringen, daß in der unleugbar vorliegenden, auch dem schlichtesten Gemeindegeliebten Bedenken erweckenden Verzögerung der Parusie nichts liegt, was zu Zweifel und Spott berechtigt. Er findet, daß es eine besondere Langmut von Gott ist, die den Gerichtstag noch hinauschiebt, um allen Gelegenheit zur Buße und damit zur Rettung zu geben. Zum Verständnis des V. ist zu beachten, daß *βραδύνειν* und *βραδυντής* etwas Tadelnswertes aussagen, den Begriff der Langsamkeit und Saumseligkeit enthalten, während *μακροθυμεῖν*, geduldig, langmütig sein, eine große, oft gerühmte Eigenschaft Gottes nennt. Dasjenige, was die nicht gefestigten Gemeindeglieder und die Spötter als Saumseligkeit, als Langsamkeit Gottes in der Erfüllung seiner Versprechungen auslegen, ist in Wirklichkeit große Güte und Geduld Gottes.

Der *κύριος* ist Gott, vgl. schon oben. *τῆς ἐπαγγελίας* ist nicht mit *κύριος*, sondern mit dem Verbum *βραδύνειν* zusammenzunehmen, das hier, eine bisher noch nicht nachgewiesene Konstruktion, mit dem Genitiv (der

Trennung) verbunden wird, vgl. z. B. den Genitiv bei ὅστερεῖν. — Die τινές, die den Vorwurf der Saumseligkeit erheben, sind nicht die Irrlehrer und die dem Gericht verfallenen Spötter, sondern Leute aus der Gemeinde, die schwankend geworden sind. Das beweist schon der unbestimmte Ausdruck, der nicht geradezu feindlich klingt, das beweist weiter das Folgende, wo den τινές in Aussicht gestellt wird, sie sollten nicht verloren gehen, sondern sollten Hoffnung auf Buße haben. — Die präpositionale Näherbestimmung zu μακροθυμεῖ ist nicht einheitlich überliefert: statt εἰς in BCKLP, Min, arm, boh, lesen NA, einige Min, vulg, sah, syrr, aeth δι', und statt ὁμᾶς liest eine kleine Zeugengruppe, KL, boh, Theophyl, Dec ἡμᾶς. An ὁμᾶς als der ursprünglichen Lesart kann angesichts der viel stärkeren Bezeugung nicht gezweifelt werden. Auch δι' ist als die leichtere und nicht so gut bezeugte Variante mit Recht von den meisten Herausgebern und Erklärern verworfen worden. — Die Konstruktion von μακροθυμεῖν mit εἰς ist ebenfalls sehr selten. πάντες, denen nach diesen Worten die Gelegenheit zur Buße offen steht, darf nicht zu sehr gepreßt werden; der Verf. denkt im Ernst kaum an alle Menschen, denn dann würde auch den Irrlehrern, denen doch das Gericht bereits in den stärksten Worten angezeigt worden ist, der Weg zur Rettung offen stehen, was kaum im Sinne des Verf. ist. Er hat in der Hauptsache wohl nur gefährdete Gemeindeglieder im Sinne: die zu Zweifeln geneigten; der Kreis der πάντες deckt sich also mit dem ὁμῆς. — Auffallend ist der Gebrauch von χωρεῖν im Sinne von: hinkommen, gelangen.

Zum Gedanken von dem Gott, der alle retten will, vgl. I Tim 24; Röm 11³²; I Clem 75, 85, auch Justin, Apol I 28, dann Ez 18²³; Weish Sal 11²³⁻²⁶. Zur Vorstellung von der mora finis, auch des Gebetes pro mora finis vgl. Justin Apol I 28; 45; II 7, Aristides, 16 in der syrischen Übersetzung („es besteht für mich kein Zweifel, daß wegen der Fürbitte der Christen die Erde besteht“), Tertullian, Apolog. 39, auch Herm sim X 44.

V. 10 bringt das letzte Argument in der Reihe der hier zusammengestellten Gründe. Sein Inhalt ist: Gottes Tag kommt doch, sicher und plötzlich, und zwar, wie der Verf. im Gegensatz zu V. 8f. durchblicken läßt: bald, vgl. noch V. 12: σπεύδοντας. Mit voller Entschlossenheit lenkt der Verf. zur festen Überlieferung, zur urchristlichen Hoffnung zurück. — Der Tag des Herrn kommt unerwartet wie der Dieb (in der Nacht ἐν νυκτί, was CKL u. a. nach I Th 5² lesen). Zu diesem Vergleiche sind I Th 5², dann Mt 24⁴³, Lk 12³⁹, endlich Apf 33, 16¹⁵ als Vorbilder heranzuziehen, von Paulus und von synoptischer Überlieferung dürfte der Verf. wohl auch unmittelbar abhängig sein. — Zum Ausdruck ἡ ἡμέρα κυρίου vgl. Am 5^{18.20}; Jo 21. 11. ³¹ u. a., I Kor 13, 55; II Kor 1¹⁴; I Th 5²; II Th 2²; der κύριος, der hier an sich sehr wohl Christus sein könnte, muß, weil unmittelbar vorher Gott so bezeichnet war, diesen und nicht den „Herrn“ der Gemeinde bezeichnen, vgl. noch unten V. 12: τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας. BC Cyr lassen übrigens den Artikel vor ἡμέρα weg.

Zur Lehre vom Weltbrand, die hier noch einmal vorgebracht wird, vgl. schon den Exkurs zu V. 7. — Drei große kosmische Erscheinungen und

Mächte, die am Tage des Endes vergehen werden, zählt der Verf. auf: die Himmel, die *στοιχεῖα* und die Erde.

Von den Himmeln wird gesagt: *ῥοιζηδὸν παρελεύσονται*. Das Adverbium, das an sich eine verschiedene Auffassung der Aussage gestattet, ist nach der klaren Angabe von *DD.* 7 und 12 zu erklären, wo wir erfahren, daß auch die Himmel im Feuer vergehen, also verbrennen und zerschmelzen. Zur Wortbildung *ῥοιζηδὸν* vgl. Adverbien wie *κλαγγηδόν*, *κοναβηδόν*, *μολπηδόν*, *ἔνυμηδόν*, auch *ῥοιβηδόν* (*Major*). *ῥοιζέω* bedeutet rauschen, sausen, schwirren, pfeifen und *Oecumenius* gibt von diesem natürlich onomatopoetischen Wortstamme an, er werde im Besonderen von dem Geräusche gebraucht, das die brennende, verzehrende Flamme hervorbringe. So ist das Adverbium auf das Sausen und Zischen der im ungeheuren Weltenbrande vergehenden Himmel zu deuten.

στοιχεῖα δὲ καυσούμεενα λυθήσονται ist die zweite Aussage. Der Singular *λυθήσεται* in *BSCP* Cyr wird eine sehr naheliegende Korrektur sein, die grammatikalischen Erwägungen entsprang. . *καυσόομαι* wird von den medizinischen Schriftstellern des Hellenismus zur Bezeichnung der inneren Hitze, der Fieberglut, gebraucht. Die Verwendung des Wortes im Sinne von: brennen, die hier vorliegt, scheint ganz ungewöhnlich zu sein und ist sicher als geziert zu beurteilen. — Schwierigkeit macht die Erklärung von *στοιχεῖα*. Für das Wort kommen drei Bedeutungen in Frage: 1. Die Elemente in kosmologischer Bedeutung, die Grundstoffe, aus denen die Welt sich aufbaut, etwa Wasser, Feuer, Luft und Erde nach der Lehre der Stoa; 2. Die Gestirne; einen deutlichen und bekannten Beleg für die Verwendung des Wortes in diesem Sinne zeigt *Theophilus Ad Autol* II 35: *ὁ θεῖος νόμος οὐ μόνον καλύει τὸ εἰδώλοις προσκυνεῖν ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχείοις, ἥλιω, σελήνῃ ἢ τοῖς λοιποῖς ἀστροῖς*. 3. *στοιχεῖα* kann die großen Engelmächte bezeichnen, die dem Naturgeschehen vorstehen, die über die Gestirne, über Wind, Regen, Hagel, Donner, Blitz, Erdbeben herrschen, vgl. *Hen* 60^{12f}. Diese Erklärung berührt sich mit der unter 2. angeführten, da Gestirne und Engel (Götter) für das Judentum und die ganze antike Weltanschauung zwei eng verwandte Begriffe sind.

Von den drei Erklärungen fällt die erste weg, da sie zu farblos ist und nichts Besonderes aussagen würde: wenn Himmel und Erde vergehen, werden natürlich auch die Elemente vernichtet. In Betracht kommen also nur die zweite und dritte. Daß die großen und herrlichen Himmelskörper, Sonne, Mond und Sterne vergehen, wenn die Himmel, in denen oder mit denen sie sich drehen, verbrennen, konnte wohl besonders hervorgehoben werden, namentlich da die Gestirne auf das Leben des Menschen und die Ereignisse der Erde einen so großen Einfluß haben. Der Glaube an die heil- und unheilbringende Macht der Gestirne ist im Bewußtsein des Hellenismus, grade auch der Kaiserzeit sehr lebendig. — Für die unter 3. angeführte Erklärung ist mit ausführlicher Begründung *Spitta* eingetreten, ihm folgend *Kühl* und v. *Soden*. Seit *Spittas* Buche ist der Streit über die *στοιχεῖα* nicht nur zu unsrer Stelle, sondern auch zu *Gal* 4^{sf}. und zu *Kol* 2^{s. 20} geführt worden.

An den drei schweren Stellen bei Paulus kommt der beste und am meisten befriedigende Sinn heraus, wenn die *στοιχεῖα* persönlich, als große Engelwesen gefaßt werden. Ohne Frage kann diese Bedeutung auch hier sehr gut angenommen werden. Die *στοιχεῖα* stehen mit der Erde und den Vorgängen auf ihr in engstem Zusammenhange, deswegen werden sie passend in der Aufzählung zwischen Himmel und Erde genannt. Daß die jüdische Apokalypitik mit dem Gedanken wohl vertraut war, auch diese Geister würden im Feuer vergehen, zeigt Testam. Levi 4: *καὶ τοῦ πυρὸς καταπήσονται καὶ πάσης κτίσεως κλονουμένης καὶ τῶν ἀοράτων πνευμάτων τηκομένων*. — Für die sehr wahrscheinliche Deutung der *στοιχεῖα* auf die Elementargeister darf man sich indeß nicht auf den Plural *ληθήσονται* berufen, als ob dieser die *στοιχεῖα* als eine Mehrzahl von lebenden Wesen bezeichne (Spitta, Kühli); denn wenn das Neutr. Plur. eine Mehrzahl von Dingen bezeichnet, kann auch das Prädikat im Plural stehen. Mehr aber beweist die weitere Andeutung von Spitta, daß V. 12 die Erde unter den Teilen der vergehenden Welt gar nicht genannt werde, weil mit dem Untergang der sie beherrschenden *στοιχεῖα* auch ihr Untergang gesetzt ist.

καὶ γῇ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται ist die dritte Aussage. Sie steht völlig in Einklang mit den vorangehenden Satzgliedern, die vom Jausenden Aufflammen des Himmels und dem Verbrennen der *στοιχεῖα* reden. Sehr gut schließt dann an den dreigeteilten Satz in V. 10 der neue Anfang in V. 11 an: *τούτων οὕτως πάντων λυομένων*. Die *ἔργα* auf der Erde, die mit ihr zugleich vergehen werden, sind nicht die Taten der Menschen, sondern die Werke der Natur und vor allem der Menschenhand: Bauten, Straßen, Wasserleitungen, Häfen, Schiffe, Weinberge u. s. w. — So ist das Verständnis der dritten Aussage von V. 10 leicht, wenn *κατακαήσεται* die ursprüngliche Lesart ist. Sie wird geboten von AL, Min, boh, aeth, harcl, Cyr, Oec, Damasc; ihr verwandt ist die schwach bezeugte Lesart *καυνθήσεται* und *κατακαυνθήσονται*; C hat *ἀφανισθήσονται*. In der Vulg fehlt *καὶ γῇ* . . . bis *κατακαήσεται*. Der Lesart *κατακαήσεται* steht entgegen *ἐνδρεθήσεται* in BNKP Min, arm, sah (sah aber mit *οὐχ* vorher). Es kann kein Zweifel bestehen, daß *ἐνδρεθήσεται* die besser bezeugte und die schwerere Lesart ist. Der Sinn des Satzgliedes wäre dann dahin zu bestimmen: die Erde und die Werke auf ihr werden gefunden, d. h. geprüft und gerichtet werden, vgl. noch II Clem 163 *καὶ τότε φανήσεται τὰ κρύφια καὶ φανερά ἔργα τῶν ἀνθρώπων*. Aber schon dies, daß die Erde und die Werke auf ihr gerichtet werden (II Clem 163: *ἀνθρώπων*!) ist keine leichte Anschauung, *ἐνδρεσκεσθαι* in diesem Sinne ist trotz Ez 28¹⁵ eine merkwürdige Wendung und endlich muß gefragt werden: ist *ἐνδρεθ.* hinter *παρελεύσονται* und *ληθήσονται* in den beiden vorhergehenden Gliedern und gefolgt von *τούτων οὕτως πάντων λυομένων* möglich? Muß nicht ein Verbum gefordert werden, das den Untergang der Erde und der Werke auf ihr aussagt? — B. Weiß u. a. helfen sich, indem sie hinter *ἐνδρεθ.* ein Fragezeichen setzen; aber das letzte Satzglied allein als Fragesatz zu fassen, ist sprachlich schwer möglich, ein *ποῦ* müßte dann vor *ἐνδ.* erwartet werden. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß *κατακαήσεται* und die

ändern damit verwandten Lesarten bereits Konjekturen sind, aber nach ihrer Richtung hin hat sich die Ermittlung des ursprünglichen Sinnes zu bewegen; vgl. noch *οὐχ εὐρεθήσεται* in sah (vgl. Apg 16²⁰), dann *ἐνρήσεται* oder *διαρρήσεται* bei Hort, *ἀρθήσεται* Mayor u. a.

V. 11 und auch **V. 12** ziehen die mahnende Anwendung aus dem Vorhergehenden. Wenn sich im Feuergerichte des nahen Herrentages Alles auflösen wird, dann müssen die Christen sich so verhalten, daß sie in der Feuerhölze des Gerichtes bestehen können.

Am Eingange ist *οὕτως* mit B, auch CP (*τούτων δὲ οὕτως*) . . . gegen *οὖν* **NAKL** . . . zu lesen. *οὕτως* weist zurück auf die Art des Unterganges, die vorher geschildert war, nämlich die Feuervernichtung. *λυομένων* muß, da das Gericht doch noch aussteht, dem Sinne nach = *λυθησόμενων* sein. Das Präsens gibt die vollständige Sicherheit des *λύεσθαι* an. — Gesucht ist es, hinter *ἐμᾶς* oder hinter *ἐσσεβείας* ein Fragezeichen zu machen und die folgenden Partizipien als Antwort auf die direkte Frage aufzufassen. *ποταπός* (= *ποδαπός*), das in der klassischen Sprache nach der Herkunft fragt, ist in der Koinesprache zum Synonym von *ποιός* geworden, vgl. noch Mt 8²⁷; I Joh 3¹ u. a. — Der Ausrufsatz, der darauf aufmerksam macht, daß eine gewisse sittliche Beschaffenheit nötig ist, um im Gerichte Gottes bestehen zu können, gibt zugleich auch noch genauer an, worin diese Beschaffenheit besteht: *ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ ἐσσεβείαις*, in heiligem Wandel und in Frömmigkeit; die Worte werden am besten mit dem folgenden Partizipium *προσδοκῶντας* κτλ. verbunden. Zum Plural der Abstrakta *ἀναστροφαῖς καὶ ἐσσεβείαις* vgl. Bläß, Grammatik § 32, 6, und als Parallele *ἀσελγείαις* in 22. Auch zu *προσδοκῶντας* ist natürlich *τὴν παρουσίαν* κτλ. als Objekt zu nehmen. — Merkwürdig und sehr beachtenswert ist die in *σπεύδοντας* liegende Anschauung: *σπεύδειν* kann unmöglich heißen: entgegenzueilen, und auch nicht: sehnsüchtig erwarten, sondern σπ. trans. heißt: etwas beschleunigen; schaffen, daß es schneller kommt. Die Ankunft des Herrentages wird eben durch den heiligen Wandel und die Frömmigkeit herbeigeführt, denn weil noch so viel Sünde, auch in der Gemeinde, vorhanden ist, zögert der Herr in seiner Langmut (V. 9, vgl. auch nachher V. 15). Gute Parallele ist die Pharisäer-Mahnung: wenn ganz Israel an einem Tage wirklich Buße tun wollte, wäre die messianische Zeit da. Auffallend und einzig ist die Zusammenstellung *τὴν παρουσίαν τοῦ θεοῦ ἡμέρ.*, da sonst immer hinter *παρουσία* die Person, Christus oder Gott, genannt wird, deren Ankunft zu erwarten steht, auch *ἡ τοῦ θεοῦ ἡμ.* für *ἡ τοῦ κυρίου ἡμ.* ist ungewöhnlich, doch vgl. Apg 16¹⁴. — *δι' ἣν* (Att.) gibt nicht das Mittel, sondern den Grund und den Urheber an: der Herrentag ist die Veranlassung, um derentwillen die Himmel vergehen. Übrigens kann *ἣν* auch auf *παρουσίαν* bezogen werden, was natürlich keine Verschiebung des Sinnes gibt. — Zum Inhalt und auch zur Fassung des Relativsatzes vgl. schon V. 10 und dann den Exkurs zu V. 7; die meisten Wörter und Anschauungen des Satzes sind in V. 10 bereits gebraucht und dort erklärt worden. — *πυρδομαι*, Pass., heißt: in Brand stehen, brennen. Zu *τήκομαι* dahinschmelzen, vgl. Jes 34⁴: *καὶ τακήσονται*

πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, II Clem 16₃: καὶ τακήσονται τινες τῶν οὐρανῶν καὶ πᾶσα ἡ γῆ ὡς μόλιθος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος, auch Test Lev 4 (oben zu V. 10 angeführt). Zur Lösung der Frage, warum der Untergang der Erde hier nicht erwähnt wird, vgl. schon oben zu V. 10: wenn die Himmel zerfließen und die στοιχεῖα verbrennen, geht die Erde selbstverständlich auch im Feuer unter. Gleich die nächsten Worte reden von der neuen Erde.

V. 13 weist auf den herrlichen Abschluß hin, den der große Gerichtstag für die Erwählten und Gerechtgesprochenen bedeutet. Zu προσδοκῶμεν vgl. schon προσδοκῶντας im vorhergehenden V. — Die chiasmatische Stellung καινὸς οὐρανός . . . γῆν καινὴν ist in NA (καινὴν γῆν) abgeändert. Zur Sache selber vgl. Jes 65¹⁷: ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινός καὶ ἡ γῆ καινὴ, Jes 66²²: ὃν τρόπον γὰρ ὁ οὐρανὸς καινός καὶ ἡ γῆ καινὴ, dann Apt 21₁; Hen 72₁, 91₁₆ u. a. Über der neugeschaffenen Erde, die zum dritten Male und diesmal für immer neu geworden ist, wölben sich die neuen Himmel. Die Erwartung der großen Neuschöpfung erfolgt κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ. Da in den Worten vom neuen Himmel und der neuen Erde sicher eine Anspielung auf die beiden angeführten Jes-Stellen vorliegt, in denen Gott verhießt und spricht, da weiter im Vorhergehenden immer Gott, nicht aber Christus als der Bringer des Herrentages bezeichnet war (vgl. eben erst ἡμέρα τοῦ θεοῦ), so muß αὐτοῦ auf Gott gedeutet werden und nicht, was an sich sehr wohl möglich wäre, auf Christus. Statt τὸ ἐπάγγελμα haben NA, vulg sah, cop, arm u. a. den Plural τὰ ἐπαγγέλματα. Alte Lesart ist auch καὶ statt κατὰ in A, einer Reihe von it-Zeugen und sah. — Sehr schön ist der Abschluß des Satzes: ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ. Nicht auf die herrlichen Güter und Genüsse der neuen Erde, die Schönheit der neuen Himmel wird hingewiesen, sondern darauf, daß in Himmel und Erde der Zukunft Gerechtigkeit wohnt, die im gegenwärtigen κόσμος nicht zu finden ist. Die dann in den Himmeln und auf der Erde wohnen, werden heilig und damit so sein, wie Gott es will. Weil in der neuen Welt die Gerechtigkeit wohnen soll, muß der heilige Wandel als Vorbereitung darauf schon jetzt gefordert werden.

In Zusammenhang mit seiner merkwürdigen Deutung von V. 8 auf das tausendjährige Reich hat Spitta versucht, die VV. 11 und 12 als Randglosse, die später in den Text gekommen sei, zu erweisen, so daß sich nach seinem Texte V. 13 unmittelbar an V. 10 anschließt.

Im Folgenden beginnt der letzte Abschnitt des Briefes, die Schlußmahnungen enthaltend: in der Erwartung der Parusie, die sie durchglüht, sollen die Leser bestrebt sein, heiligen Wandel zu zeigen, damit sie Eingang in das Gottesreich finden. Die Paränese der Sätze wiederholt eindringlich Gedanken, die schon in vorhergehenden Abschnitten des Briefes ausgesprochen waren, wie es in einem Schlußworte selbstverständlich ist. Ihre besondere Bedeutung erhalten die Mahnungen durch die für die Datierung und gehörige Einordnung des Schreibens wichtigen Bemerkungen über die Paulus-Briefe und ihren rechten und falschen Gebrauch (VV. 15 f.).

314 — 18. Die Schlußmahnungen.

V. 14. Die neue Anrede kennzeichnet den neuen Abschnitt. διό und ταῦτα weisen auf Voranstehendes zurück. διό geht auf das unmittelbar Vorhergehende und leitet die Hauptmahnung des Satzes σπουδάσατε κτλ. ein. Da in der neuen Welt Gerechtigkeit wohnt, müßt ihr, um euch würdig darauf vorzubereiten, bestrebt sein, ohne Flecken und Tadel vor Gott gefunden zu werden. ταῦτα neben προσδοκῶντες bezieht sich ebenfalls auf die eschatologische Erwartung, vgl. den Gebrauch von προσδοκ. in den beiden vorhergehenden VV., gemeint sind auch damit die neuen Himmel und die neue Erde, von Gerechtigkeit erfüllt. Zu ἄσπιλος und ἁμώμος vgl. 213 σπῖλοι καὶ μῶμοι, dann I Pt 119: ἁμοῦ ἄσπιλον καὶ ἁμώμον; Phl 215 ἁμωμοι, zur Verbindung der beiden mit ἁ- allitterierenden Adjektive vgl. noch 18 οὐκ ἄργους οὐδὲ ἁκάριους. — Die beiden Adjektive sind nicht unmittelbar mit σπουδάσατε zu verbinden, wie Spitta wollte, sondern sie gehören mit εἰρεθῆναι zusammen, eine Konstruktion, zu der Phl 39 u. a. Parallelen sind. εἰρεθ. hat zwei Näherbestimmungen, die angeben, wie die Christen gefunden werden sollen, ἄσπ. und ἁμώμ. und dann ἐν εἰρήνῃ. Dabei ist εἰρήνη natürlich nicht Friede im Gegensatz zu äußerer Bedrückung, aber auch nicht der Friede im Inneren der Gemeinde, in den Beziehungen der einzelnen Gemeindeglieder zueinander, also die Eintracht, sondern es ist die innere Grundstimmung des Seelenfriedens, die Stimmung dessen, der sich in Gottes Gnade geborgen weiß. εἰρ. wird hier also in dem Sinne gebraucht, wie in den Briefeingängen den Lesern neben χάρις noch εἰρήνη gewünscht wird, vgl. zu I Pt 12. — Der Dativ αὐτῷ, wie αὐτοῦ in V. 13 auf Gott hinweisend, ist nicht ein dat. comm., steht auch nicht für ὑπό mit Genitiv, wie etwa Röm 1020, wogegen schon die Wortstellung spricht, sondern „für ihn“ ist gleich „in seinen Augen“, „in seiner Beurteilung“, (Kühl, Mayor u. a.); dabei ist dies εἰρεθῆναι αὐτῷ nicht von dem gegenwärtig unter Gottes Augen sich vollziehenden Wandel der Christen zu verstehen, sondern von ihrer zukünftigen Bewährung und Rechtfertigung im Gerichte Gottes; das beweist der Zusammenhang der Stelle, der vorher und nachher sich in eschatologischen Gedankengängen bewegt, das beweist auch, davon abgesehen, der Infinitiv des Aorists. — Der untadelhafte Wandel in Frieden wird aber deswegen den Gemeinden so dringend ans Herz gelegt, weil sie, wie schon frühere Ermahnung gezeigt hat, die gütig von Gott gewährte Frist ausnützen sollen, und weil sie mit ihrem reinen Wandel den Tag der Parusie beschleunigen können, vgl. V. 11 f. In diesen Gedankengängen geht auch die unmittelbar anschließende Mahnung weiter:

V. 15 wird durch V. 9 erklärt. Der κύριος ἡμῶν kann Christus sein, das würde ohne Zweifel dem herrschenden Sprachgebrauche des alten Christentums, darunter dem des Briefes selber entsprechen, würde auch in den Sinn der Aussage sich gut hineinfügen. Dennoch wird es besser sein, κύριος hier von Gott zu verstehen, und zwar deshalb, weil im Vorhergehenden immer von Gott geredet war, auch wenn die Bezeichnung κύριος gebraucht war, vgl. VV. 8. 9. 10. 12. 14, wo κύριος, θεός, αὐτός immer auf Gott hin-

gewiesen haben. — Was die Laien und die Spötter als Langsamkeit Gottes erklären, was in Wirklichkeit aber seine Langmut ist (V. 9), das sollen die Getreuen als σωτηρία, als Heil und Rettung ansehen: σωτηρίαν ἡγεῖσθε steht im Gegensatz zu βραδυνήτα ἡγοῦνται V. 9. σωτηρία ist in prägnanter Weise gesagt, denn die „Langmut“ Gottes ist nicht ohne weiteres mit der „Rettung“ gleichzusetzen, sondern sie beabsichtigt nur, den Christen Gelegenheit zur Rettung zu geben.

Die zweite Hälfte von V. 15 καθὼς κτλ. hat zu vielen Vermutungen und Verhandlungen Anlaß gegeben. Der Wortlaut an sich bietet der Erklärung freilich keine Schwierigkeiten. Paulus wird von dem den Brief schreibenden „Petrus“ als Zeuge angerufen, der die Richtigkeit und Notwendigkeit der eben ausgesprochenen Mahnung bestätigen kann. Diese Berufung wird eingeleitet mit der auch sonst üblichen Einführungs-Partikel καθὼς. Paulus wird bezeichnet als ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφός, d. h. nicht einfach als: unser Mitchrist, sondern als: unser Mitapostel (vgl. als Parallelen I Th 32; Eph 621; Kol 47). In Briefen, oder in einem Briefe, die an die in II Pt angerebten Christen gerichtet sind (ἔγραψεν ὑμῖν), können die Leser die Worte des Paulus lesen. Und er hat sie geschrieben κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν. Paulus selber spricht von der Weisheit, die ihm verliehen sei und in der er rede, vgl. I Kor 26f.; Kol 128, und in Wendungen, die im Ausdruck noch näher an den Wortlaut unserer Stelle herankommen, erwähnt er τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Gal 29 und I Kor 310. Sehr schöne Parallele ist endlich Polyt Phl 32: οὔτε γὰρ ἐγὼ οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολοῦνθῃσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου . . . ὃς καὶ ἀπὸν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς.

Die Frage, die sich nach der Erledigung des Wortlautes entgegenstellt, ist die: welche Mahnungen des Vorhergehenden sollen mit dem Hinweis auf entsprechende Mahnungen der Paulus-Briefe begründet werden? Es ist gänzlich ungerechtfertigt, dabei an größere und entfernter liegende Teile des Schreibens zu denken. Der klare Wortlaut zwingt, καθὼς κτλ. an das unmittelbar Vorhergehende anzuschließen, und das ist die Mahnung, die V. 14 beginnt und zum Inhalte die Paränese hat, das Leben angesichts der bevorstehenden Parusie würdig einzurichten und Gottes Langmut als Gelegenheit zur eigenen Rettung wahrzunehmen. An diese Beobachtung schließt sich nun sogleich die weitere Frage, welche Stellen der Paulus-Briefe der Verf. denn im Sinne habe. Hier nun beginnt ein großes Ratespiel, m. E. ziemlich unnötig. Die Frage ist deswegen nicht unwichtig, weil man, wenn eine bestimmte Stelle in den Paulus-Briefen als hier vorliegend nachgewiesen werden könnte, vielleicht auch den Kreis der Gemeinden oder die Einzelgemeinde, für die der Brief ursprünglich bestimmt war, ermitteln könnte. Einige Exegeten haben auf Röm 24, 325f., 922f., 1122f. hingewiesen und im ἔγραψεν ὑμῖν von II Pt 315 demgemäß Röm erkannt (Decumenius, Grotius, Ewald, Mayor u. a.). Andere wieder finden Berührung mit Eph wahrscheinlich (Schott, Hofmann, B. Weiß, v. Soden), auf Grund von Eph 430ff. und auf Grund weiter der Überlegung, daß auch I Pt an asiatische Adresse geschickt sei. Andere haben zu Eph noch Kol und Gal gefügt. Auch I Kor ist herangezogen worden

(Cornelius a Lapide). De Wette weist auf die eschatologischen Parteen von I und II Th hin. Ein besonders unglücklicher Einfall war es, Hbr heranzuziehen, vgl. Bengel, der auf Hbr 11, 9²⁶, 10^{25. 37} weist. Spitta und Zahn, die beide II Pt an Judenchristen gehen lassen, sehen an unserer Stelle eine Anspielung auf einen verlorenen Paulus-Brief, was auch Kühn nicht für unmöglich hält.

Das Suchen nach einer bestimmten Stelle oder bestimmten Stellen in einem mit Namen zu nennenden Paulus-Brief ist m. E. vollständig unnötig, ja von vornherein verfehlt. Daß als Zuhörerschaft und Leserschaft von II Pt die gesamte werdende katholische Kirche gedacht ist, daß das Schreiben einen ökumenischen Charakter hat, ist im Verlaufe dieser Erklärung und in der vorangestellten Einleitung schon öfters dargelegt worden, vgl. bereits zu 11. Dann aber ist es von vornherein unmöglich, hier einen bestimmten Brief zu nennen. Daß das Ende herankommt, daß die Christen im Hinblick auf dies Ende würdig und rein wandeln sollen, ist ein Gedanke, der bei Paulus oft und in mehr als einem Briefe ausgesprochen wird; die vorhin angeführten Hinweise haben (Hbr ausgenommen) alle in ihrer Art recht: Röm, I Kor (18), I Th, Eph, Kol, I und II Th, Phl (110f., 215f.) können zu unsrer Stelle herangezogen werden. Jede Gemeinde, die II Pt las, konnte an einen Brief oder an Briefe denken, die ihr bekannt waren. Aber in der Zeit, wo II Pt entstand und sich verbreitete, waren die Paulus-Briefe bereits Gemeingut der Christenheit, und man sah sie gar nicht so an, als ob Paulus in ihnen Gelegenheitschreiben an einzelne seiner Gemeinden geschickt hätte, sondern man war überzeugt, daß er sie von vornherein für die ganze Kirche bestimmt hatte, Muratorianum, 3. 47 ff.: cum ipse beatus apostolus paulus sequens prodecessuris sui iohannis ordinē non nisi nomenatī semptē ecclesiis scribat ordine tali a corenthios prima ad efesios secunda ad philippines tertia ad colosensis quarta ad calatas quinta ad tensaolenecinsis sexta ad romanos septima . . . una tamen per omnem orbem terrae ecclesia deffusa esse denoscitur et iohannis enī in apocalepsy licet septē eccleseis scribat tamen omnibus dicit. — Zu der vorgetragenen Deutung, die in II Pt 315 keine Anspielung auf einen bestimmten Einzelbrief des Paulus und die in *ὁμῶν* alle Christen angerebet findet, vgl. noch bedingt Windisch und entschlossen Hollmann.

Eine weitere Beobachtung, die ohne weiteres an unserer Stelle gemacht werden kann, betrifft die Herkunft der angerebeten Christen. Ob man unsere Deutung für richtig hält oder nach bestimmten Einzelgemeinden sucht, an die der Brief geht, sicher ist, daß Heidenchristen angerebet werden, denn nur an solche hat Paulus geschrieben, nur in ihren Händen kann man die Paulus-Briefe gesammelt voraussetzen (V. 16).

Sodann ist sehr beachtenswert, wie an unserer Stelle Petrus den Paulus als Helfer heranzieht. Paulus, das zeigen noch viele Beobachtungen des 2. Jhrh., ist der „Apostel“ schlechthin. In die dankbaren Herzen seiner Heidengemeinden und der folgenden Generationen hat sich die Erinnerung an ihn eingegraben, und dann und vor allem: nur von Paulus besaß man eine reich-

liche, allgemein verbreitete und allgemein anerkannte schriftliche Hinterlassenschaft. Aber das Erbe des Paulus war für die Kirche des 2. Jhrh. nicht ohne Gefahr: die Häretiker begründeten ihre Anschauungen mit seinen Worten, Marcion gründete seine Kirche mit Berufung auf Paulus und das von ihm verkündete Evangelium (vgl. über die Ketzer und Paulus gleich danach zu V. 16). — Aber auch Petrus war für die Heidenchristen nicht ohne weiteres brauchbar. Weil man die Paulus-Briefe, namentlich den Gal-Brief, hatte, so konnte immer wieder die Erinnerung an das *ἰσχυρίζεσθαι* des Petrus frisch werden, und Petrus mußte, wie das bereits die Apost.=Gesch. tut, heidenfreundlich und als Paulus-Freund dargestellt werden. Auch an unsrer Stelle beruft sich die altkatholische Kirche, die sich unter Roms Führerschaft im 2. Jhrh. bildet, auf ihre beiden großen Väter, die Apostelfürsten. Auf innigste miteinander vereint, gewährleisten sie der Kirche ihren Glaubensbestand. Vgl. zur Nebeneinanderordnung des Petrus und Paulus die Darstellung der Apg, dann I Clem 5 und Ign Röm 43.

V. 16a gehört noch eng mit V. 15 zusammen. V. 15 hat fingierend aufgefordert, die Angeredeten möchten sich aus dem an sie geschriebenen Briefe des Paulus davon überzeugen, daß seine Mahnungen mit denen des Petrus übereinstimmten. Das Folgende weist nun auf die in allen Gemeinden wohlbekannte Sammlung der Paulus-Briefe hin, in denen allen die Gläubigen die gleiche Mahnung, sich auf das Ende würdig vorzubereiten, lesen könnten. Daß der Verf. mit vollem Rechte sich hier auf Paulus beruft, daß er aus allen Paulus-Briefen Stellen nennen kann, die mit II Pt 314f. verwandte Mahnungen aussprechen, wurde schon oben gezeigt.

Im Texte von V. 16a steht der Wortlaut nicht ganz fest: *ἐν πάσαις* lesen BAC, einzelne Min., *ἐν πάσαις ταῖς* NKLP, die Mehrzahl der Min., Theophyl., Dec. Der ersten Lesart wird um der Bezeugung willen der Vorzug zu geben sein, obwohl ihr Wortlaut freilich recht unbestimmten Sinn gibt. Der Verf. setzt deutlich Bekanntschaft mit den Paulus-Briefen voraus, sie sind bereits, wie der weitere Fortgang des Textes zeigt, *γραφαί*, heilige Schriften geworden. — Zu *ὡς κτλ.* ist als Prädikat hinter *ἐπιστολαῖς* ein Verbum zu ergänzen und zwar aus dem Vorhergehenden sehr leicht: *ἔγραψεν*. — Da Paulus keineswegs in seinen Briefen nur Mahnungen des gleichen Inhaltes wie V. 14 f. bringt, so wird zu dem zu ergänzenden Prädikat noch eine Ergänzung in Form eines Partizipialsatzes gemacht: *λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων*; überseze: wenn er in ihnen darauf zu sprechen kommt, oder: wo er in ihnen davon redet. *περὶ τούτων* muß natürlich auf die gleichen Dinge gehen, auf die *ὡς* am Anfange von V. 16 und *καθώς* in V. 15 gewiesen hatten, also die Mahnungen des Vorhergehenden.

V. 16b. Paulus ist indeß einerseits die große Autorität der Heiden-gemeinden, die seine Briefe als wertvollen Besitz zu ihrer Erbauung besitzen, der Mann, der mit Petrus zusammen als Bürge der unverfälschten apostolischen Überlieferung genannt werden kann, aber seine Briefe und der in ihnen niedergelegte Schatz von Gedanken und Erfahrungen sind andrerseits für die Kirche des 2. Jhrh. kein unbelasteter Besitz. Schon oben ist erwähnt worden, daß

die Häretiker des 2. Jhrh. sich mit Vorliebe auf Paulus beriefen, sowohl die Gnostiker in ihren verschiedenen Setten und Schulen als auch Marcion. Unter der Zahl derer, die zu den Paulus-Briefen greifen, um aus ihnen Waffen für ihren Kampf gegen das kirchliche Christentum zu holen, sind auch die in II Pt angegriffenen Libertinisten und die Verspotter und Zeugner der Parusie-Erwartung. Auf welche Stellen in den Paulus-Briefen die *ἀμαθεῖς καὶ ἀσθητικοί* sich berufen, sagt der Brief nicht, ebensowenig, wie er angibt, was für Anschauungen die Gegner mit den Paulus-Briefen beweisen. Beide Fragen aber können wir ziemlich sicher beantworten. In der Polemik des Briefes wird vor allem gegen die Parusie-Zeugnung und gegen gnostischen Libertinismus gekämpft. Wir haben weiter in der Kezzerpolemik des Irenäus und Tertullian genug Angaben erhalten, die uns darüber Aufschluß geben, welche Stellen des Paulus von Gnostikern und Marcioniten des 2. Jhrh. gegen die Kirchenchristen ausgespielt wurden, und wir sehen auch, in welche Verlegenheit die Verteidiger der kirchlichen Lehre durch die Paulus-Stellen kamen, weil tatsächlich in manchen Dingen Paulus den Gegnern der Kirche innerlich näher stand als ihren Anhängern und Gliedern. — Für den Libertinismus haben sich die in II Pt 2 bekämpften Irrlehrer sicher auf die Freiheitslehre des Paulus berufen, vgl. 219: *ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι*. Aus den Paulus-Briefen konnten sie (hier freilich sehr mit Unrecht) die Stellen heranziehen, wo von der Abschaffung des Gesetzes und von der Freiheit des Vollkommenen, des Gotteskinds geredet wird, also z. B.: *ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε* Gal 513; *οὗ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία* II Kor 317; *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* Röm 821; vgl. sodann das von den Gnostikern der kirchlichen Polemik so oft höhniisch entgegengehaltene: *ψυχὸς δὲ ἀνθρώπου οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται* I Kor 214f. (vgl. auch Röm 89); weiter *οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν* I Kor 1546 u. a. m. — Für die Kritik der kirchlichen Parusie- und Auferstehungshoffnung bot ebenfalls Paulus trotz seiner jüdischen Apokalyptik mehr als eine Stelle zu günstiger Ausnützung; vor allem kommen hier die Ausführungen von I Kor 15 über das *πνευματικόν* und *ψυχικόν* und die *σάρξ* in Betracht. Unzähligmal haben die Gnostiker der kirchlichen Auferstehungslehre I Kor 1550 entgegengehalten: *σάρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται*, ebenso das bald danach folgende Wort: *δεῖ γὰρ τὸ φθαγρὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν* (1553). Aus keinem Kapitel irgend eines Paulus-Briefes führt Irenäus so oft an wie aus I Kor 15, apologetisch, erklärend, polemisch. Auch die Mystik von Röm 8 bot den Gnostikern genug Material, ihre Lehre von der Herrlichkeit und Unvergänglichkeit des Geistes, von dem Unwerte des Fleisches anzuhängen, vgl. z. B. 810 (und seinen Zusammenhang): *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*, vgl. dann noch die Lehre des Paulus von der Auferstehung bei der Taufe, Röm 63ff.

Zum Einzelverständnis von V. 16b beachte noch: ἐν αἷς ist zu lesen und auf ἐν αὐταῖς zu beziehen; die Lesart ἐν οἷς (CKLP und viele Min.) ist durch das danebenstehende περὶ τούτων veranlaßt. Im Relativsätze, der mit ἐν αἷς eingeleitet wird, faßt man δυνόητά τινα, der Stellung dieser Worte wegen, am besten zusammen, und zwar als Subjekt (v. Soden, Kühn u. a.), also: in denen einiges Schwerverständliche ist. Man kann aber natürlich auch τινά als Subjekt, δυνόητα als Prädikat nehmen: in denen Einiges schwerverständlich ist. Dies Schwerverständliche soll von Wissenden und Klugen, von Gefestigten mit wahrer, geistgewirkter Ergeße, wie sie nur in der Kirche zu finden ist, ausgelegt werden. Das ist die Meinung des Verf. Statt dessen aber kommen die Gnostiker und Parusie-Leugner über die Paulus-Briefe und verdrehen sie zu ihrem eigenen Verderben, indem sie ihre falschen, unheilvollen Lehren in die Paulus-Briefe hineinlesen und sich dadurch in ihren bösen Gedanken und Lehren noch mehr bestärkt fühlen. — ἀμαθία Ungebildetheit wird den Gegnern vorgeworfen. Sie haben eben ihre eigene exegetische Alchemie, die von der der Kirche abweicht, und sie lassen sich nicht belehren. Sehr verächtlich und herablassend, aber auch nicht eben feindselig, klingt der zweite Vorwurf: ἀσθήριοι, vgl. schon 214; es sind sittlich ungefestigte Menschen, die deshalb auch in Libertinismus verfallen. — στρεβλοῦν ist verdrehen, verrenken, den Sätzen und Worten einen andern Sinn geben, als sie eigentlich haben. —

Aber nicht nur die Paulus-Briefe verdrehen die Gegner, sondern auch τὰς λοιπὰς γραφάς. Daß dort, wo die Paulus-Briefe schon gesammelt sind und als heilige Schriften angesehen werden, auch andere Schriften sich eines kanonischen Ansehens erfreuen, ist selbstverständlich: Evangelien-Schriften und andre Bücher christlichen Ursprungs können von den Gegnern benützt worden sein, man denke an den Gebrauch, den die Gnostiker des 2. Jhrh. von den Joh.-Schriften machen. — Aber auch die AT.lichen Bücher können sie in einem für sie selber günstigen Sinne ausgelegt haben, vgl. 120f., wo Verdrehung der AT.lichen Prophetie vorausgesetzt ist. So ist es unmöglich zu sagen, welche Bücher hier unter den Schriften zu verstehen sind. Nur daß es sich bei den γραφαί um heilige Schriften handelt, kann bei der Verwendung dieses feierlichen Ausdruckes in diesem Zusammenhang als sicher gelten. — Die Beschäftigung mit den heiligen Schriften, die an sich zu Fortschritt und Förderung führen sollte, führt bei den Irrlehrern zur ἀπώλεια, weil sie sich immer mehr verhärteten, wenn sie aus den Schriften Bestätigung ihrer Lehre heraushören. Zu ἰδίαν αὐτῶν vgl. schon 33.

VV. 17 und 18 bringen den Schluß des Briefes: eine Warnung vor den Irrlehrern und eine aufmunternde Mahnung zu weiterem Fortschritt und daran angehängt eine kurze Dogologie.

In der Warnung, die V. 17 ausfüllt, wird noch einmal die Vorstellung festgehalten, daß Petrus, zukünftige Gefahren weisjagend, schreibt: προ-γινώσκοντες, da sie es vorher wissen und also jetzt vorher gewarnt sind, sollen die Leser sich hüten, die mit neuer, ausdrücklicher Anrufung (ὁμεῖς οὖν, ἀγαπητοί) in Gegensatz zu den Irrlehrern gestellt werden. Der von φυλάσ-

σεσθε abhängige, durch *ἵνα μή* eingeleitete Satz zeigt die bei den Verben des Scheuens, Hinderns u. s. w. geläufige Konstruktion, nur daß für attisches *ὅπως μή* oder einfaches *μή* hier *ἵνα μή* gesetzt ist (vgl. Blas Grammatik § 69, 4). — Als *ἄθεομοι*, Zuchtlose, werden die heillos lebenden Gegner bezeichnet; zum Worte vgl. 27. — Zu *πλάνη* vgl. 218; Jud 11; ob man das Wort aktiv (Verführung) oder passiv (Irrtum) faßt, kommt für den Sinn auf das Gleiche heraus. Zu *συναπάγεσθαι*, mit fortgerissen werden, ist Gal 213 eine genau entsprechende Parallele. — *ἐκπίπτειν* wird wie Gal 54 mit dem Genitiv verbunden. — Zu dem seltenen *στηριγμός*, das hier von der Festigkeit in der sittlichen Lebenshaltung gebraucht wird, vgl. *ἀσθήριος* 316, 214 und *στηρίζειν* 112.

V. 18 bringt nach der Warnung die positive Mahnung. Die Leser sollen wachsen in Gnade und Kenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi; der Brief kehrt damit zum Eingangswunsch 12 zurück, zu *γνώσει τοῦ κυρ. ἡμ. κ. σωτ. Ἰ. Χρ.* vgl. 220. Zur Erklärung von *χάρις* und *γνώσις* τοῦ κυρ. κτλ. vgl. die Bemerkungen zu diesen beiden Stellen, 12 und 220. — *αὐξάνειν* wird hier, wie so oft im NT. und in der Koinesprache überhaupt, intransitiv gebraucht. — Die Beziehung des Genitivs τοῦ κυρίου κτλ. auch auf *ἐν χάριτι* macht Schwierigkeiten, weil er neben *γνώσει* stehend Genitiv des Objekts, mit *χάριτι* zusammengenommen aber Genitiv des Urhebers sein muß. Da dieser Bedeutungswechsel kaum angenommen werden kann, so muß *ἐν χάριτι* als für sich stehende Näherbestimmung zu *αὐξάν.* erklärt werden: Die Christen sollen wachsen 1. an Gnade, 2. an Kenntnis ihres Herrn. Die Ermahnung zum geistlichen Wachstum vgl. auch Kol 110.

An die Erwähnung des Herrn und Heilandes Jesu Christi schließt sich die kurze Dogologie an, die hier wie sicher auch II Tim 418 an Christus geht. — *ἡμέρα αἰῶνος* ist ein merkwürdiger Ausdruck. Er kann gedeutet werden als der Tag, an dem die Ewigkeit anbricht, oder als der Tag, der die Ewigkeit selber ist; zu übersehen ist also entweder: jetzt und wenn die Ewigkeit anbricht, oder: jetzt und in Ewigkeit. Die Parallele Sirach 1810 (*ὡς σταγὼν ὕδατος ἀπὸ θαλάσσης . . . οὕτως ὀλίγα ἐστὶν ἐν ἡμέρᾳ αἰῶνος*) spricht dafür, *ἡμ. αἰῶνος* von der Ewigkeit selber zu verstehen. — Spittas gekünstelte Deutung auf den Gottestag, der nach V. 8 tausend Jahre währt, also auf das tausendjährige Reich, ist abzuweisen.

Den Herren studd. Karl Egli und Otto Kirnbauer, die mich bei der Erledigung der langwierigen Korrekturen freundlich und sehr wirksam unterstützten, möchte ich an dieser Stelle noch ausdrücklich meinen herzlichsten Dank aussprechen.

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

17893

Abfürzungen

der zitierten biblischen und apokryphen Bücher, Zeitschriften u.

Am	= Amos	Hos	= Hosea	Mt	= Markus
Apg	= Apostelgeschichte	Ign	= Ignatiusbriefe	Mt	= Matthäus
Aposf	= Offenbarung	Jak	= Jakobusbrief	Na	= Nahum
Bar	= Baruch	Jdt	= Judith	Neh	= Nehemia
Barn	= Barnabasbrief	Jer	= Jeremias	Num	= Numeri
Chr	= Chronik	Jes	= Jesaias	Ob	= Obadja
Clem	= Clemensbriefe	Jo	= Joel	Pt	= Petrusbriefe
Da	= Daniel	Job	= Hiob	Phl	= Philipperbrief
Did	= Lehre der 12 Apostel	Joh	= Johannes	Phm	= Philemonbrief
Dtn	= Deuteronomium		(Ev. u. Briefe)	Pj	= Psalmen
Eph	= Epheserbrief	Jon	= Jonas	Ri	= Richter
Esr	= Esra	Jos	= Josua	Röm	= Römerbrief
Est	= Esther	Jud	= Judasbrief	Rt	= Ruth
Er	= Exodus	JSir	= Jesus Sirach	Sach	= Sacharja
Ez	= Ezechiel	Klag	= Klagelieder	Sam	= Samuel
Gal	= Galaterbrief	Kön	= Königsbücher	Sap	= Sapientia
Gen	= Genesis	Koh	= Koheleth	Spr	= Sprüche Salomos
Hab	= Habakuk	Kol	= Kolosserbrief	Th	= Thessalonicherbriefe
Hag	= Haggai	Kor	= Korintherbriefe	Tim	= Timotheusbriefe
Hbr	= Hebräerbrief	Lk	= Lukas	Tit	= Titusbriefe
Hen	= äthiopisches Henochbuch	Lev	= Leviticus	Tob	= Tobias
Herm	= Hermas	Mat	= Mattabäer	3ph	= Zephania
Hohel	= Hohelied	Mal	= Maleachi		
AT	= Altes Testament	Mch	= Micha		
NT	= Neues Testament				

Berichtigungen.

Seite 26: Biggs Kommentar ist 1910 in 2. Aufl. erschienen.

R. Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes.
Ein liter. u. rel.-gesch. Versuch 1911 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vor-
arbeiten XI 3). Diese Untersuchung konnte ich leider nicht mehr benützen.

Seite 257: Groschs Untersuchung ist 1911 in 2. Aufl. erschienen.

Seite 114, Z. 7 u. 9 von oben 115 statt 117.

Seite 119, Z. 20 von oben 13. 24 statt 13. 22.

Seite 125, Z. 15 von oben 226 statt 225.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer.

Bei gleichzeitigem Bezuge der 16 Bände werden diese zu einem Vorzugspreise geliefert, der aber demnächst wesentlich erhöht werden wird:

Vorzugspreis 75 M. (statt M. 104,90), in soliden Halblederbndn. 97¹/₂ M. (statt M. 127,70).

Die meisten Buchhandlungen liefern zu diesem Preise auch gegen Teilzahlungen. — Besitzern einzelner Bände wird die Ergänzung nach bes. Übereinkunft ebenfalls zu einem ermäss. Preise geliefert.

Die durchgeführte Umgestaltung des Werkes hat dem Verlangen nach grösserer Übersichtlichkeit und Lesbarkeit des Textes und straffem einheitlichem Gang der Erörterung Rechnung getragen.

I. 1. Ev. Matthäi, v. Bernh. Weiss . . . 1910.	10. Aufl.	Mk. 7 50	gebunden	9 —
— 2. Ev. Marc. u. Lucae, v. B. u. J. Weiss . . . 01.	9. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9 50
II. Ev. Johannis, v. B. Weiss . . . 1902.	9. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9 50
III. Apostelgesch., v. H. H. Wendt . . . 99.	8. Aufl.	„ 6 —	gebunden	7 50
IV. Römerbrief, v. B. Weiss . . . 99.	8. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9 50
V. 1. Korintherbrief, v. J. Weiss . . . 10.	9. Aufl.	„ 9 —	gebunden	10 60
VI. 2. Korintherbrief, v. G. Heinrici . . . 1900.	8. Aufl.	„ 6 20	gebunden	7 70
VII. Galaterbrief, v. F. Sieffert . . . 99.	9. Aufl.	„ 5 —	gebunden	6 50
VIII/IX. Gefangenschaftsbriefe v. E. Haupt 1902.	7. u. 8. Aufl.	„ 9 —	gebunden	10 50
Daraus einzeln: Einleitung 1.60; Kolosser u. Philemon 3.—; Epheser 3.60; Philipper 2.80				
X. Thessalonicherbr., v. E. v. Dobschütz . . . 09.	7. Aufl.	Mk. 6 40	gebunden	8 —
XI. Timotheus u. Titus, v. B. Weiss . . . 1902.	7. Aufl.	„ 5 80	gebunden	7 30
XII. Briefe Petri u. Judae, v. R. Knopf . . . 12.	7. Aufl. ca.	„ 6 —	gebunden	7 50
XIII. Hebräerbrief, v. B. Weiss . . . 97.	6. Aufl.	„ 5 40	gebunden	6 90
XIV. Johannesbriefe, v. B. Weiss . . . 1900.	6. Aufl.	„ 3 20	zusammen	} 8 10
XV. Jacobusbrief, v. W. Beyschlag . . . 98.	6. Aufl.	„ 3 40	gebunden	
XVI. Offenbar. Johann., v. W. Bousset . . . 1906.	6. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9 60

Für die ganze Laufbahn des Theologen wertvollstes Werk bei einem im Verhältnis zum Umfange ganz ungewöhnlich niedrigen Preise.

Nestle, D Eberhard: Einführung in das Griechische N.T.

3. umgearb. Aufl. Mit 12 Handschr.-Tafeln. 1909. VIII, 298 S.
gr. 8°. Geh. 4,80 M., in Lwd. geb. 5,60 M.

La Cultura, 1909, 20: „Man kann voraussehen, daß dieses Handbuch jetzt das Handbuch nicht nur der Anfänger wird, sondern aller derer, die sich in das wissenschaftliche Studium des N. T. vertiefen wollen.“

Theol. Jahresbericht 1909: „Auf dem Gebiete der Einleitungsfragen ist die neue Auflage von Nestle's Einführung die bedeutungsvollste Erscheinung des Jahres. . . Gerade in der Fülle interessanter Einzelheiten liegt der Wert desselben und gewiß auch für den Studenten Reiz der seiner Lektüre. Kein Anderer als dieser „master of detail“, wie ihn A. T. Robertson treffend nennt, hätte den so schweren und so spröden Stoff so anziehend und anregend gestalten können.“

Blass, Fr.: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.

3. Aufl. 1911. Unveränd. Abdruck der 2. verb. u. verm. Aufl.
6 M.; Lwbd. 6,80 M.

Der Vorzugspreis bei Bezug des Gesamtwerkes (geh. 75 M statt 104,90 M; geb. 97,50 M statt 127,70 M) wird nur noch kurze Zeit aufrecht erhalten.

BS2795 .K58 1912
Knopf, Rudolf, 1874-1920.
Die briefe Petri und Juda /

17893

BS
2795
K58
1912

Knopf, Rudolf, 1874-1920.

... Die briefe Petri und Judä, völlig neu bearb. von d. Rud.
Knopf ... Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1912.

2 p. l., 329 p. 24 $\frac{1}{2}$ cm. (Kritisch-exegetischer kommentar über das
Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer. 12. abt., 7. aufl.)

"Literatur": p. 25-26.

1. Bible. N. T. Peter—Commentaries. 2. Bible. N. T. Jude—Com-
mentaries. I. Series: Kritisch-exegetischer Kommentar über das
Neue Testament, 12.

Library of Congress
Copyright A—Foreign

CCSC/mmhb

12-13250

BS2344.M45 N. T. abt. 12, 1912
5166

[a34b1]

(225.7) 227.9

17893

